ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ

ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ

ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ

ਸੰਪਾਦਕ

ਡਾ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ



SIKH ADDHYAN *(Punjabi)*

edited by
BALKAR SINGH
Professor
Department of Guru Granth Sahib Studies
Punjabi University, Patiala

Asstt. Editor
MEWA SINGH SIDHU

ISBN 81-7380-426-5

1998
ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ : 2100
ਮੁੱਲ : .95-00

ਪ੍ਰੋ. ਰਣਬੀਰ ਸਿੰਘ ਐਮ.ਏ., ਪੀ.ਐਚ.ਡੀ. ਰਜਿਸਟਰਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ
ਅਤੇ ਮੈ/ਸ. ਰਾਮ ਪ੍ਰਿੰਟੋਗਰਾਫ ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ ਵਿਖੇ ਛਪਿਆ।

ਸੰਪਾਦਕ ਵਲੋਂ

ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਲਾ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਤਾਂ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਬੂਤ ਦੇਣ ਵਾਸਤੇ ਲੋੜੀਂਦਾ ਮਾਹੌਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਰੜਕਵਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਹੀ ਇਕ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਦਿਅਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਦਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਗੁਰ-ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਛਪ ਵੀ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਛਪਾਈ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਈਵੇਟ ਛਾਪਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਪਾਸੇ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਦਾ ਦਸੰਬਰ, 1988 ਅੰਕ *"ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ"* ਵਜੋਂ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਅੰਕ ਵਿਚ ਵੀਹ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੀਹਾਂ ਨਿਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਅਣਛਪੇ ਹਨ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਥਾਨਗਤ ਕੀਮਤਾਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਕੀਤਿਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਦਰਭ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਗਿਲਾਨੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਕੇਂਦਰੀ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸਹੂਲਤਮੁੱਖੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸਹੂਲਤਮੁੱਖੀ, ਉਲਾਰ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਕਲਾਬਾਜ਼ੀ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਅਯਾਸ਼ੀ ਦੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪਹੁੰਚ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਫੀਮ ਕਹਿਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਖੜੋਤਮੁਖੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਧਰਮ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਉਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਜਦੋਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਨੁਭਵ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕ੍ਰਿਆਕਰਮ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਧਰਮ ਦਾ ਪਤਨਮੁੱਖੀ ਸਫ਼ਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੇਂਦਰੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ-ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਤੇ ਦੂਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਉਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇਕ ਮਾਤਰ ਕਸਵੱਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦਸਦਿਆਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੀਹ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿਚ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ,

ਕਾਲਜਾਂ ਅਤੇ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਮੂਲ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨਾਤਮਕ ਸੰਦਰਭ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੇਖ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਦੋ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ *'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦ'* ਬਾਰੇ ਇਹ ਮੁੱਢਲਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਲੇਖ ਵੀ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਅਧਿਐਨ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਲੇਖ ਭਾਵੇਂ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਤਕਨੀਕੀ ਪੱਖੋਂ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਹਿਬੂਬ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਢੇਰ ਚਿਰ ਤੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਇਹ ਬਾਰਾਂ ਸੌ ਸਫੇ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛਪ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਨੂੰ ਥੀਸਿਸ ਹੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਫਖ਼ਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ ਮੇਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰ ਕੱਢਵੀਂ ਘਾਲਣਾ ਘਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਘਾਲਣਾ ਤੋਂ ਪਰੀਚਿਤ ਹੋਣਾ ਹਰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਰਿਸ਼ਮਾਂ ਜੋ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਆਪਣੇ ਸੂਰਜ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਿਕਲੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਣ ਲਈ ਬਿਹਬਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਨਾਲ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਦੀ ਸਦ ਜਾਗਤ ਸੁਰਤਿ ਨੇ ਵਿਗਸਣਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਖੁਰਾਕ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਵਸਥ ਤੇ ਸਬਲ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਕਤੀ ਮਜਬੂਰੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਗਲੀ ਚਿੰਤ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਹੈ। ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਗੁਰਮਤਿ-ਜੁਗਤਿ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਵਜੋਂ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਵਲੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਬੀਜ ਤਾਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ ਸਰਬੱਤ ਵਾਸਤੇ ਜਾਗਤ ਜੋਤਿ ਅਤੇ ਜ਼ਾਹਰਾ ਜ਼ਹੂਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਇਹ ਰਚਨਾ ਪਾਠਕਾਂ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਭੇਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਗਾਸਨ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੇਖਕ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੀ ਇਕ ਮਾਤਰ ਸਬੂਤ ਹੈ ਚੇਤਨਮੁਖੀ ਤੜਪ ਦਾ। ਮੈਂ ਵੀ ਆਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪਾਠਕ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਅੰਕ ਬਾਰੇ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀਆਂ ਟਿਪਣੀਆਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਖੇਚਲ ਕਰਨਗੇ। ਵਿਭਾਗ ਅਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਉਡੀਕ ਰਹੇਗੀ।

ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ
ਸੰਪਾਦਕ

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਤਤਕਰਾ

ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਡਾ. ਏ. ਐਸ. ਕਾਹਲੋਂ
ਗੌਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਮਾਇਆ-ਧਾਰਨਾ ਅਥਵਾ ਮਾਇਆ-ਸਿਧਾਂਤ ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਅਵੈਦਿਕ ਸਭ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਮਾਇਆ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਿੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ-ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦੇ ਗੁਰੂ 'ਗਉੜਪਦ' ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਨੇ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਭਾਰਤੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ-ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸਚਾਈਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਸਚਾਈ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤਕ ਸਮੂਹ ਮੱਤ-ਮਤਾਂਤਰ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਸ੍ਰੀ ਵਿਵੇਕਾਨੰਦ, ਸ੍ਰੀ ਅਰਬਿੰਦੂਘੋਸ਼ ਅਤੇ ਸਰਵਪਲੀ ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਾਇਆ-ਸੰਕਲਪ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਮੱਤ-ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹੁੰਚ ਪਹਿਲਿਆਂ ਮੱਤਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਵੇਦਾਂਤ ਅਥਵਾ 'ਸ਼ੰਕਰ' ਵਾਂਗ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਗੁਰਮਤ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਮਰਥਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਅਥਵਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਰਸਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੋਵੇਂ ਅਨਾਦੀ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਆਦਿ ਅੰਤ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਉਪਜਦੇ ਤੇ ਬਿਨਸਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਅਨਾਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਪੰਚ ਰਚਿਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਲੀਲ੍ਹਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਆਪ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ

ਅਪਨੀ ਮਾਇਆ ਆਪਿ ਪਸਾਰੀ ਆਪਹਿ ਦੇਖਨਹਾਰਾ ॥ ਪੰ. ੫੩੭

ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਮਾਇਆ-ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਬਾਨੀ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ, ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ

ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਦਿਸਦਾ ਸਾਰਾ ਪਸਾਰਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਧੋਖਾ ਹੈ, ਛੱਲ ਹੈ ਅਥਵਾ ਮਾਇਆ ਹੈ ਉਥੇ ਗੁਰਮਤ ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਨੂੰ 'ਸਚੇ ਕੀ ਕੋਠੜੀ' ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਰ ਨਾਲ ਸਹਮਤ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਮਤ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਤਿ ਤੋਂ ਅਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੋਣਾ ਤਰਕ-ਯੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਫਰਮਾਣ ਹੈ :

ਆਪਿ ਸਤਿ ਕੀਆ ਸਭੁ ਸਤਿ ॥
ਤਿਸੁ ਪ੍ਰਭ ਤੇ ਸਗਲੀ ਉਤਪਤਿ ॥ ਪੰ. ੨੯੪

ਗੁਰਮਤ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਸਤਿ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਤਿ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਸੀਮਤ 'ਸਤਿ' ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਸਤਿ' ਹੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸਤਿ ਨਹੀਂ। ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸਚਾਈਆਂ ਸੀਮਤ ਰੂਪ ਵਿਚ'ਸਤਿ' ਹਨ ਅਥਵਾ ਮਾਇਆ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸੀਮਤ ਸਤਿ ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ 'ਮਨ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ' ਤੋਂ ਟੁੱਟਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦਿਸਦੇ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਮ ਲਖ਼ਸ਼ ਸਮਝ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਦੇ ਅਸਲੀ ਤੇ ਸੀਮਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਹਿਚਾਣਦਾ, ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਜਗਤ ਮਾਇਆ ਹੈ।[1]

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਾਂਗ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਮਾਇਆ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਰੂਪਾਤਮਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੋਣ ਲਈ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਸੱਚੇ ਮਾਲਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਦਾਸੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਦੀ ਕਾਰ ਨੂੰ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਸਰੂਪ ਜਾਂ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਕਾਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ,[2] ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ[3] ਅਤੇ ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਹੀਰਾ[4] ਨੇ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਹਾਮੀ ਹਨ ਕਿ ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਮਾਇਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਹੈ।[5] ਮਾਇਆ ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਚੇਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਪਿਆਰੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਦਾਸੀ ਹੈ। ਗੁਰਵਾਕ ਹਨ :

(ੳ) ਆਵਨ ਜਾਨੁ ਇਕੁ ਖੇਲੁ ਬਨਾਇਆ ॥
ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਕੀਨੀ ਮਾਇਆ ॥
ਸਭ ਕੈ ਮਧਿ ਅਲਿਪਤੋ ਰਹੈ ॥
ਜੋ ਕਿਛੁ ਕਹਣਾ ਸੁ ਆਪੇ ਕਹੈ ॥ ਪੰ. ੨੯੪

(ਅ) ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਉਪਾਇਆ ॥
ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਹੁਕਮਿ ਬਣਾਇਆ ॥
ਆਪੇ ਖੇਲ ਕਰੇ ਸਭਿ ਕਰਤਾ
ਸੁਣਿ ਸਾਚਾ ਮੰਨਿ ਵਸਾਇਦਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੬੬

(ੲ) ਮਾਇਆ ਬੰਦੀ ਖਸਮ ਕੀ
ਤਿਨ ਆਗੈ ਕਮਾਵੈ ਕਾਰ ॥ ਪੰ.੯੦

(ਸ) ਕੋਟਿ ਬਿਘਨ ਨਹੀ ਆਵਹਿ ਨੇਰਿ ॥
ਅਨਿਕ ਮਾਇਆ ਹੈ ਤਾ ਕੀ ਚੇਰਿ ॥ ਪੰ. ੮੭੮

(ਹ) *ਮਾਇਆ ਦਾਸੀ ਭਗਤਾ ਕੀ ਕਾਰ ਕਮਾਵੈ ॥*
ਚਰਣੀ ਲਾਗੈ ਤਾ ਮਹਲੁ ਪਾਵੈ ॥ ਪੰ. ੨੩੧

(ਕ) *ਇਆ ਮਾਇਆ ਮਹਿ ਜਨਮਹਿ ਮਰਨਾ ॥*
ਜਿਉ ਜਿਉ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਉ ਕਰਨਾ ॥ ਪੰ. ੨੫੨

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਰ ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਪਜੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਜੀਵ ਉੱਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮਾਇਆ ਤੇ ਅਸਲ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਵਾਕ ਹਨ :

(ੳ) *ਮਾਇਆ ਕਾ ਰੂਪ ਸਭੁ ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਇ ॥*
ਜਿਸ ਨੋ ਮੇਲੇ ਸੁ ਨਿਰਮਲੁ ਹੋਇ ॥
ਜਿਸ ਨੋ ਲਾਏ ਲਗੈ ਤਿਸੁ ਆਇ ॥
ਸਭੁ ਸਚੁ ਵਿਖਾਲੇ ਤਾ ਸਚਿ ਸਮਾਇ ॥ ਪੰ. ੧੯੭

(ਅ) *ਜਿਸ ਕਾ ਰਾਜੁ ਤਿਸੈ ਕਾ ਸੁਪਨਾ ॥*
ਜਿਨਿ ਮਾਇਆ ਦੀਨੀ ਤਿਨਿ ਲਾਈ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ॥
ਆਪਿ ਬਿਨਾਹੇ ਆਪਿ ਕਰੇ ਰਾਸਿ ॥
ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਭ ਆਗੈ ਅਰਦਾਸਿ ॥ ਪੰ. ੭੭੯

(ੲ) *ਏਕਮ ਏਕੈ ਆਪੁ ਉਪਾਇਆ ॥*
ਦੁਬਿਧਾ ਦੂਜਾ ਤ੍ਰਿਬਿਧਿ ਮਾਇਆ ॥
ਚਉਥੀ ਪਉੜੀ ਗੁਰਮੁਖਿ ਊਚੀ ਸਚੋ ਸਚੁ ਕਮਾਵਣਿਆ ॥ ਪੰ. ੧੧੩

(ਸ) *ਆਪੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਜਿਨਿ ਸਾਜੀ*
ਸਿਰਿ ਸਿਰਿ ਧੰਦੈ ਲਾਏ ॥
ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਆਪੇ ਆਪੇ ਦੂਜੈ ਲਾਏ ॥ ਪੰ. ੧੧੩੧

(ਹ) *ਭਗਤਾ ਵਿਚਿ ਆਪਿ ਵਰਤਦਾ ਪ੍ਰਭ ਜੀ ਭਗਤੀ ਹੂ ਤੂ ਜਾਤਾ ॥*
ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਸਭ ਲੋਕ ਹੈ ਤੇਰੀ ਤੂ ਏਕੋ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤਾ ॥ ਪੰ. ੬੩੭

(ਕ) *ਮਾਇਆ ਤ ਮੋਹਣੀ ਤਿਨੈ ਕੀਤੀ ਜਿਨਿ ਠਗਉਲੀ ਪਾਈਆ ॥*
ਕੁਰਬਾਣੁ ਕੀਤਾ ਤਿਸੈ ਵਿਟਹੁ ਜਿਨਿ ਮੋਹੁ ਮੀਠਾ ਲਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੯੧੮

(ਖ) *ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਮੇਰੈ ਪ੍ਰਭਿ ਕੀਨਾ ਆਪੇ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਏ ॥*
ਮਨਮੁਖਿ ਕਰਮ ਕਰਹਿ ਨਹੀ ਬੂਝਹਿ ਬਿਰਥਾ ਜਨਮ ਗਵਾਏ ॥ ਪੰ. ੬੭

ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ ਉਥੇ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ-ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਉਤਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਹੀ ਹੈ ਜਿਤਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਜੀਵ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਸੁੰਤਤਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਡਾ. ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਇਆ ਜੀਵ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ

ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ-ਵਾਹਕ, ਕਾਲ ਤੇ ਸਥਾਨ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਇਹ ਸਫ਼ਲਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਵਾਕ ਹਨ :

(ੳ) ਏਹ ਮਾਇਆ ਜਿਤੁ ਹਰਿ ਵਿਸਰੈ ॥
ਮੋਹੁ ਉਪਜੈ ਭਾਉ ਦੂਜਾ ਲਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੯੨੧

(ਅ) ਇਨੁ ਮਾਇਆ ਜਗਦੀਸ ਗੁਸਾਈ
ਤੁਮਰੇ ਚਰਨ ਬਿਸਾਰੇ ॥
ਕਿੰਚਤ ਪ੍ਰੀਤਿ ਨ ਉਪਜੈ ਜਨ ਕਉ
ਜਨ ਕਹਾ ਕਰਹਿ ਬੇਚਾਰੇ ॥ ਪੰ. ੮੫੭

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਇਸ ਗੋਚਰ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਰਚਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਕ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅਨੰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਸਕਣ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਾਂਹ ਵਾਚਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹਾਂ ਵਾਚਕ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪਾਰਟ ਉਸਾਰੂ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਸਰੂਪ ਵਾਲੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਗਿਆਨ ਵਾਲਾ ਸਰੂਪ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਾਲਾ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਸਚਾਈ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮੂਹ ਦੇਵੀ, ਦੇਵਤਾ, ਖੰਡ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਪਤਾਲ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਆਦਿ ਕਿਸੇ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਹਨ। ਅਸੀਮਤ ਕੇਵਲ ਇਕ ਪ੍ਰਭੂ ਹੀ ਹੈ। ਵਿਦਿਆ-ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਅਵਿਦਿਆ-ਮਾਇਆ ਦੋਵੇਂ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸੀਮਤ ਹਨ।

ਜਿਵੇਂ :

(ੳ) ਤੀਨਿ ਭਵਨ ਮਹਿ ਏਕਾ ਮਾਇਆ ॥
ਮੂਰਖਿ ਪੜਿ ਪੜਿ ਦੂਜਾ ਭਾਉ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ॥
ਬਹੁ ਕਰਮ ਕਮਾਵੈ ਦੁਖੁ ਸਬਾਇਆ ॥ ਪੰ.੪੨੪

(ਅ) ਦੇਵੀ ਦੇਵਾ ਮੂਲੁ ਹੈ ਮਾਇਆ ॥
ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਸਾਸਤ ਜਿੰਨਿ ਉਪਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੨੯

ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੀਮਤ ਸਰੂਪ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸੋਝੀ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਹੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਵਾਕ ਹੈ :

ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਮੋਹਣੀ ਜਿਨਿ ਕੀਤੀ ਸੋ ਜਾਣੁ ॥
ਬਿਖਿਆ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਏਕੁ ਹੈ ਬੂਝੈ ਪੁਰਖੁ ਸੁਜਾਣੁ ॥ ਪੰ. ੯੩੭

ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੇ ਤ੍ਰੈਗੁਣਾਤਮਕ ਸਰੂਪ ਤੇ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ (ਸੱਤਵ, ਰੱਜਸ ਅਤੇ ਤੱਮਸ) ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਭੇਖ ਕਰਕੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਰਿਸ਼ੀ ਮੁਨੀ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਪੰਡਿਤ ਲੋਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦੇ। ਜਿਵੇਂ :

(ੳ) *ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਬਿਖਿਆ ਅੰਧੁ ਹੈ ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਗੁਬਾਰ ॥*
ਲੋਭੀ ਅਨ ਕਉ ਸੇਵਦੇ ਪੜਿ ਵੇਦਾ ਕਰੈ ਪੂਕਾਰ ॥ ਪੰ. ੩੦

(ਅ) *ਪੰਡਿਤ ਮੈਲੁ ਨ ਚੁਕਈ ਜੇ ਵੇਦ ਪੜੈ ਜੁਗ ਚਾਰਿ ॥*
ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਮਾਇਆ ਮੂਲੁ ਹੈ ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿ ॥
ਪੰਡਿਤ ਭੂਲੇ ਦੂਜੈ ਲਾਗੇ ਮਾਇਆ ਕੈ ਵਾਪਾਰਿ ॥ ਪੰ. ੬੪੭

(ੲ) *ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਮਾਇਆ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਇਆ ॥*
ਹਉਮੈ ਬੰਧਨ ਕਮਾਏ ॥ ਪੰ. ੬੦੪

(ਸ) *ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਮਾਇਆ ਮੋਹਿ ਵਿਆਪੇ*
ਤੁਰੀਆ ਗੁਣੁ ਹੈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਲਹੀਆ ॥ ਪੰ. ੮੩੩

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਅਗਿਆਨ ਦੀ ਉਤੇਜਕ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਇਆ ਦੇ ਇਸ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੁਖੈਨ ਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਜੀਵ ਜਗਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਿਸਦੇ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਵਾਕ ਹੈ :

(ੳ) *ਅੰਧ ਕੂਪਿ ਮਾਇਆ ਮਨੁ ਗਾਡਿਆ*
ਕਿਉਕਰਿ ਉਤਰਉ ਪਾਰਿ ਸੁਆਮੀ ॥ ਪੰ. ੮੭੬

(ਅ) *ਮਲ ਭਰਮ ਕਰਮ ਅਹੰ ਮਮਤਾ ਮਰਣੁ ਚੀਤਿ ਨ ਆਵਏ ॥*
ਬਨਿਤਾ ਬਿਨੋਦ ਅਨੰਦ ਮਾਇਆ ਅਗਿਆਨਤਾ ਲਪਟਾਵਏ ॥ ਪੰ. ੪੫੮

ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਅਗਿਆਨ ਵੱਸ ਸੰਸਾਰਕ ਜੰਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇਂ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵਿਛੜਿਆ ਹੋਇਆ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਗੇੜ ਵਿਚ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕ੍ਰਿਆ ਮਾਇਆ ਦੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਾਲੇ ਰੂਪ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਭੁੱਲ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਜਗਤ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਭਰਮਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਖੜਦੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਤਾਂ ਇਕ ਉਹ ਭੁੱਲ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਨਜਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਦਾ ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ ਦੀ ਭੁੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜੀਵ ਦੀ ਇਹ ਭੁੱਲ ਹੀ ਮਾਇਆ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਤਾ ਵੀ ਅਤੇ ਕਰਮ ਵੀ ਦੋਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਕੇਵਲ ਮਾਤਰਾ ਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਕਰਤਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਰਮ ਸੀਮਤ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਰਮ ਕਾਰਣ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਹੈ ਪਰ ਕਾਰਜ ਭਾਵ ਕਰਮ ਕਾਰਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਕਾਰਣ-ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਕਿਰਪਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨ ਕਾਰਣ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਭ ਦੂਰੀਆਂ, ਵਿੱਥਾਂ ਤੇ ਪਰਦੇ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਮਹਾਨ ਬਾਨੀ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਦੂਈ ਕੁਦਰਤਿ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ
ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ ॥ ਪੰ. ੪੬੩

ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜਿਸ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਵਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਗੁਣਾਂ ਲੱਛਣਾਂ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਪੁਲਾੜ-ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ 'ਦੁਈ ਕੁਦਰਤਿ' ਆਖਦੇ ਹਨ। ਏਕ ਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੇਕਤਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਹੀ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪਾਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਗੁਰਮਤ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਰੱਥਕ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਂ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਕਾਰਣ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਧਨ ਦੌਲਤ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰਕ ਸੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਮੂਲ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਮਾਇਆ-ਧਾਰਨਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਮਾਇਆ ਨੂੰ 'ਸਾਇਰ ਦੀ ਪੁੱਤਰੀ' ਭਾਵ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਧੀ ਲਛਮੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਧਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੂਕਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ :

(ੳ) ਮੇਰਾ ਮਨੋ ਮੇਰਾ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ ਨਾਮੁ ਸਖਾਈ ਰਾਮ ॥
ਹਉਮੈ ਮਮਤਾ ਮਾਇਆ ਸੰਗਿ ਨ ਜਾਈ ਰਾਮ ॥
ਮਾਤਾ ਪਿਤ ਭਾਈ ਸੁਤ ਚਤੁਰਾਈ ਸੰਗਿ ਨ ਸੰਪੈ ਨਾਰੇ ॥
ਸਾਇਰ ਕੀ ਪੁਤ੍ਰੀ ਪਰਹਰਿ ਤਿਆਗੀ ਚਰਣ ਤਲੈ ਵੀਚਾਰੇ ॥ ਪੰ. ੪੩੭

(ਅ) ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਤਿ ਪਤਿ ਨਾਮੇ ਵਡਿਆਈ ॥
ਸਾਇਰ ਕੀ ਪੁਤ੍ਰੀ ਬਿਦਾਰਿ ਗਵਾਈ ॥
ਨਾਨਕ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਝੂਠੀ ਚਤੁਰਾਈ ॥ ਪੰ. ੨੩੦

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੰਧਨ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਕੇਵਲ ਧਨ ਦੌਲਤ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈਂ ਅਧੀਨ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਇਆ ਦਾ ਗੁਲਾਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਪਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜੋ ਵੀ ਉਪੱਦਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਉਮੈਂ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰਮਤ

ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਕ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਗੁਰਮੱਤ ਦੇ ਮਾਇਆ-ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਪਦਾਰਥਕ ਪਹੁੰਚ ਹੈ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਹੀਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ।

ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਕ 'ਹਸਤੀ' ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਤਾਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਦੀਪਾਂ, ਲੋਆਂ, ਮੰਡਲਾਂ ਤੇ ਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁਝ ਲੋਕ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਧੋਖਾ ਜਾਂ ਕੂੜ ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਭਰਮ ਧੋਖਾ ਜਾਂ ਛੱਲ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਜਗਤ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੀ ਤੇ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ। ਮਾਇਆ-ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਇਹੀ ਵੱਡੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਬ੍ਰਹਮ ਜਗਤ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਯਥਾਰਥਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਗੁਰਮਤ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਦੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁੱਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਪਾਸਾਰੇ ਲਈ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਹਾਇਕ ਜਾਂ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਉਪਜ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਭਾਗ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ 'ਸਾਪੇਖਿਕ' ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਵਿਚ ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਗਤ ਦੀ ਕਾਰ ਨੂੰ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਕਾਰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਮਾਇਆ ਇਹ ਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਕੇਵਲ ਇਕ ਭੁਲੇਖਾ, ਕੂੜ ਜਾਂ ਛੱਲ ਨਹੀਂ। ਜਗਤ ਸੱਚਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸਚਾਈ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਜਗਤ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਚਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੱਚੇ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਹੂਰ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਗਤ ਮਾਇਆ ਜਾਂ ਕੂੜ ਜਾਂ ਹਰਿਚੰਦਉਰੀ ਜਾਂ ਧੋਖਾ ਕੇਵਲ ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜੀਵ ਇਸ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਅੰਤਿਮ ਲੱਖਸ਼ ਸਮਝ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਦੇ ਢੁਕਵੇਂ ਅਤੇ ਅਸਲ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗਲਤ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਹੀ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਮਾਇਆ ਧਾਰਨਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਰੁਕਾਵਟ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਜਗਤ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਛੜਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਆਤਮਕ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੇ। ਇਹ ਯਤਨ ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ-ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣੇਗਾ ਉਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਵੀ ਮਿਲਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਮਾਇਆ-ਸੰਕਲਪ ਬਾਕੀ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਾਂਗ ਗੋਚਰ-ਜਗਤ ਦੇ ਜੀਵ ਲਈ ਕੇਵਲ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਵੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਸਰੋਤ 'ਮਨਿ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਹੈ' ਦਾ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦਾ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਰੂਪ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਮਾਇਆ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ-ਸੰਕਲਪ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਤੋਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ।

ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Macleod, W.H., *Guru Nanak and Sikh Religion,* p.185
2. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ,* ਪੰ. 141-142
3. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, (ਡਾ.), *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ,* ਪੰ. 88
4. ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਹੀਰਾ, *ਬੁਧਿ ਬਦਲੀ ਸਿਧਿ ਪਾਈ,* ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 1987, ਪੰ. 145
5. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, (ਪ੍ਰੋ.), *ਸਿੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ,* ਪੰ. 37
6. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਭਾਈ, (ਡਾ.), *ਗੁਰਮਤ ਨਿਰਣਯ,* ਪੰ. 30
7. Kohli Surinder Singh, (Dr.), *A Critical Study of Adi Granth,* p. 26
8. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, (ਪ੍ਰੋ.), *ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ,* ਪੰ. 8-9

ਸੁਖਮਨੀ—ਇਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ

ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸੁਖਮਨੀ ਕੇਵਲ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਮਸਤ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਕ ਸਭ ਤੋਂ ਲੰਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪੰਨਾ 262 ਤੋਂ 296 ਤਕ ਦਰਜ ਹੈ। ਗਉੜੀ ਰਾਗ ਵਿਚ 24 ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਅਤੇ 25 ਸਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਲੰਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਇਕ ਅਤਿ ਉੱਤਮ ਦੇਣ ਹੈ। ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਬਾਣੀ ਪਿਛਲੇ ਚਾਰ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਤਪਦੇ ਮਨਾਂ ਨੂੰ ਠਾਰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਰਾਮਸਰ ਦੇ ਕੰਢੇ ਸਵਾ ਪਹਿਰ ਜਾਂ ਇਕੋ ਬੈਠਕ ਵਿਚ ਹੋਈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਰਮਾਣਾਂ, ਸੰਪਾਦਨ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਰਪੱਕ ਸ਼ੈਲੀ ਤੋਂ ਇਸ ਦਾ 1601 ਈ. ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਜਾਣਾ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

'ਸੁਖਮਨੀ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਅੱਡ ਅੱਡ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮਨ ਨੂੰ ਸੁਖ ਦੇਣ ਵਾਲੀ, ਮਨ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਦੇਣ ਵਾਲੀ, ਮਨ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਗੀਤ, ਅਨੰਤ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਮਣੀ ਅਤੇ 'ਸੁਖਮਨਾ ਨਾੜੀ' ਆਦਿ ਕੀਤੇ ਹਨ। 'ਸੁਖਮਨੀ' ਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਬਹੁਮਤ ਤੋਂ ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਅਰਥ 'ਮਨ ਨੂੰ ਸੁੱਖ ਦੇਣ ਵਾਲੀ' ਬਾਣੀ ਹੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ 'ਸੁੱਖ' ਦਾ 'ਸੰਕਲਪ' ਕੀ ਹੈ? ਸੁੱਖ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਕ ਹਨ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹਨ ਆਤਮਕ ਸੁੱਖ। ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੱਖ ਅਲਪ ਸੁੱਖ ਹਨ। ਇਹ ਆਉਣੇ ਜਾਣੇ ਹਨ। ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਉੱਤਮ ਮਾਰਗ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਭੋਗਾਂ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਮੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਇਹ ਸੁੱਖ ਭੋਗਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਨਹੀਂ। ਅਸਲ ਉੱਦੇਸ਼ ਤਾਂ ਸਥਾਈ ਸੁੱਖ ਜਾਂ ਪਰਮਸੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਸੁੱਖ ਉਹ ਸੁੱਖ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਰਸ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਨੰਦ ਸਦਾ ਅਨੰਦ, ਸੁੱਖ ਸਹਜ, ਸਦਾ ਸੁੱਖ, ਮਹਾਂ ਸੁੱਖ, ਅਮਰ 'ਪਦ' ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੋ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਠੰਢੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਨਮ ਮਰਨ ਦਾ ਭੈ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਨਿਰਭਉ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੋਤਿ ਵਿਚ ਜੋਤਿ ਦਾ ਮਿਲਣ ਹੈ। ਸਦਾ ਬਿਸਰਾਮ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਹਿਲੋਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਪਦ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਦਾ, ਸੁੱਖ ਕਰਕੇ ਮੰਨਣ ਦਾ ਜੇਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਨਾ ਪਵੇ ਕਿ ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਸੁੱਖ ਕਿਸੇ ਹਾਰੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁੱਖ ਹੈ।

ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਟਾਲਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਇਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸੁੱਖ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਲਈ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪੁਰਸ਼, ਸਾਧ, ਸੰਤ, ਭਗਤ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨੀ ਇਸ ਪਰਮ ਸੁੱਖ ਦਾ ਭੋਕਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਕੋਈ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਨਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਇਸ ਪਰਮ ਸੁੱਖ ਦਾ ਭੋਕਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਸੰਤ ਦੋਖੀ ਤੇ ਨਿੰਦਕ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਖੜੇ ਹਨ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਨ ਲਈ ਉੱਦਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। *"ਆਪਿ ਤਰੈ ਲੋਕਹ ਨਿਸਤਾਰੈ"* ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਸੁੱਖ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਭਾਂਜ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਲੇਸ਼ ਮਾਤ੍ਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਲੰਮੇਰੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ, ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ, ਆਨੰਦ ਸਾਹਿਬ ਉੱਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਗ੍ਰੰਥ, ਟੀਕੇ ਅਤੇ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਿਖੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਪਰ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਸੰਬੰਧੀ ਅੱਜ (1976) ਤਕ ਕੋਈ ਗਿਣਨ ਯੋਗ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਤ ਰੇਣ, ਜੀਵਨ ਸਿੰਘ, ਸੋਢੀ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਸ. ਬਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਗਿਆਨੀ ਬਚਨ ਸਿੰਘ, ਸ. ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਟੀਕੇ ਅਤੇ ਟ੍ਰੰਪ, ਮੈਕਾਲਫ, ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਕਸ਼ਮੀਰ) ਆਦਿ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਦੀਆਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਦ ਟਿਪਣੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਦਇਆਬੀਰ ਸਿੰਘ 'ਬੀਰ' ਦਾ 'ਅਮੁਲੀਕ ਲਾਲ' ਨਾਮ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਗੂੜ੍ਹ ਰਹੱਸ ਖੋਲ੍ਹਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।

ਕਿਸੇ ਵਿਧੀਵਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਣ ਹੀ ਮੈਂ (ਸੁਖਮਨੀ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ) ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਮਸਤ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਇਸ ਰੱਬੀ ਬਾਣੀ ਉਤੇ ਕੋਈ ਕਿੰਤੂ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਦੱਸੇ ਅਰਥਾਂ 'ਕਿਸੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਸਿੱਟਾ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਲਿਆ ਹੈ।

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ੋਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਛੇ ਅਧਿਆਵਾਂ : ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀਵਨ, ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਤੇ ਰਚਨਾ, ਰੂਪ-ਵਸਤੂ ਤੇ ਕਲਾ, ਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨੀ ਅਤੇ ਪਰਵਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਤਤਕਾਲੀਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅਕਬਰ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਉਚਾਰਨ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਂ ਮਿਲ ਗਿਆ। ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਦੰਭ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੀ। ਆਮ ਲੋਕ ਜੋਗੀਆਂ, ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਤਾਂ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਗੁਰਮਤ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਦਲ ਇਕ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਸਵਸਥ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੀਨ ਹੇਤ ਪੁਰਜ਼ਾ ਪੁਰਜ਼ਾ ਕੱਟ ਕੇ ਮਰਨ ਵਾਲਾ ਸੂਰਮਾ ਕਿਹਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਉਸੇ ਨੂੰ ਸਿਰ ਤਲੀ ਤੇ ਧਰ ਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਗੁਰਮੁਖ ਆਖਿਆ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ *'ਪਹਿਲਾਂ ਮਰਣ ਕਬੂਲ'* ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਦੀ ਪਦਵੀ ਦਿੱਤੀ, ਇਉਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਕੇਵਲ ਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣੇ ਰਹਿ ਕੇ ਪੁਰੋਹਤਾਂ ਅਤੇ ਮੁਲਾਣਿਆਂ

ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨਾ ਰਹੀ। ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਅਤੇ ਨਿਆਰਾ ਮਾਰਗ ਖੁੱਲ੍ਹ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੁਖਮਨੀ ਕਰਤਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰੂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਪੋਸਣਾ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਹੋਈ। ਆਪ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰੂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਭਰਾ ਹੱਥੋਂ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਘਰ ਵੀ ਛੱਡਣਾ ਪਿਆ। ਭੰਡੀ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਵੀ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਦੋਖੀਆਂ ਵਲੋਂ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਸਰੋਵਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਆਪ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਦਸ ਸਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਲਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਕੀਤੀ। ਸਰੋਵਰਾਂ ਅਤੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਮਸੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸੁਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਕੇ ਸੇਵਾ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪੱਕਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੀਤਾ। ਆਪ ਦੇ ਉੱਦਮ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਘੇਰਾ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਕਾਬਲ ਤਕ ਪਸਰ ਗਿਆ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕੌਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਚੰਦੂ ਦੀ ਧੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਬਾਗੀ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦਾ ਖੁਸਰੋ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੀ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਸਲ ਕਾਰਣ ਤਾਂ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ, ਵੱਧ ਰਹੀ ਸਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਡਰ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ ਅਹਿਮਦ ਸਰਹੰਦੀ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਜਨੂੰਨ ਸੀ। ਆਪ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਨੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਰੁਖ ਹੀ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਧਾਰੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਮੁਗਲਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਸੰਬੰਧ ਸਦਾ ਲਈ ਵਿਗੜ ਗਏ। ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਅਮੁੱਕ ਸਿਲਸਿਲਾ ਇਥੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ।

ਕਈ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਹ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਬੜੇ ਸ਼ਾਹੀ ਠਾਠ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਅਸਲ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪ ਸੰਸਾਰੀ ਸ਼ਾਨ ਸ਼ੌਕਤ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵੱਧ ਜਾਣ ਅਤੇ ਮਸੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੁਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੀ ਆਮਦਨੀ ਵੱਧ ਗਈ ਸੀ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਖਰਚੇ ਵੀ ਓਨੇ ਹੀ ਵੱਧ ਗਏ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹੀ ਠਾਠ ਬਾਠ ਕਰਕੇ ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਹਿੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਫਕੀਰੀ ਅਜ਼ਮਤ ਕਰਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਆਪ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਦੇ ਪੁੰਜ, ਸੇਵਾ ਦੇ ਅਵਤਾਰ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲ, ਖਿਮਾਸ਼ੀਲ, ਅਥਾਹ ਭਰੋਸੇਵਾਨ, ਦੂਰ ਦਰਸ਼ੀ, ਮਹਾਨ ਕਵੀ, ਯੋਗ ਸੰਪਾਦਕ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਅਤਿ ਪਿਆਰੇ ਪਿਤਾ, ਪੁੱਤਰ ਅਤੇ ਪਤੀ ਸਨ।

ਤੀਸਰਾ ਅਧਿਆਇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਲਾ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਇਕ ਲੰਮੇਰੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਸਫਲ ਨਿਬੰਧ ਕਾਵਿ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਲੰਮੇਰੇ ਕਾਵਯਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁਖਮਨੀ ਦੀ ਰੂਪ ਪੱਖੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਲੰਮੇਰੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਜਪੁਜੀ, ਅਨੰਦ ਅਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੁਖਮਨੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਸੂਝ ਦੀ ਕਿਰਤ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਇਕ ਸਫਲ ਨਿਬੰਧ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨਿਬੰਧ ਕਾਵਿ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ

ਸੂਤ੍ਰਬਧ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਨਿਭਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਆਰੰਭ 'ਰਹਾਉ' ਦੇ ਸਲੋਕ ਤੋਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅੰਤਮ ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਅੰਤ ਤਕ ਤੁਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਰੰਪਰਕ ਜਪ-ਤਪ, ਪੁੰਨ-ਦਾਨ, ਜੋਗ ਅਭਿਆਸ, ਆਦਿ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਮ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸੁੱਖ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਫ਼ਲ ਮਾਰਗ ਹੈ।

ਅਗਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਦਾਤਾਂ ਦਾ ਚੇਤਾ ਕਰਾ ਕੇ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਮਿਥਿਆ ਰੂਪ ਦਰਸਾ ਕੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਅਗਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਚਿਤ੍ਰ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਨਾਮ ਜਪ ਕੇ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਪਦਵੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਦਸਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੇ ਪਿਆਰੇ ਓਹੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਾਸ ਸਾਸ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਰਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਅਦੁੱਤੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ, ਸਰਵ ਸਮਰੱਥ, ਗਰੀਬ ਨਿਵਾਜ਼ ਤੇ ਪਤਿਤ ਉਧਾਰਕ ਸਰੂਪ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਚ ਨਚਦਾ ਜੀਵ ਮਨ ਅਤੇ ਤਨ ਨਾਮ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਹੀ ਵਿਸ਼ਰਾਮ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਗਲੀਆਂ ਦੋ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਵਿਹੂਣੇ ਅਭਿਮਾਨੀਆਂ, ਭੋਗੀਆਂ, ਸੰਤ-ਦੋਖੀਆਂ, ਸੰਤ-ਨਿੰਦਕਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਚਿਤਰ ਹਨ। ਉਦੇਸ਼ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਦੇ ਆਸਰੇ ਇਹ ਵੀ ਤਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਹੰਕਾਰੀਆਂ, ਨਿੰਦਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਗੁਣ ਸਰੂਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਸਤਗੁਰ, ਸੰਤ, ਸੇਵਕ ਅਤੇ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਚੌਧਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੁਰਖ ਵਡਭਾਗੇ ਅਤੇ ਸਦਾ ਸੁੱਖੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਹੋਰ ਆਸਰੇ ਛੱਡ ਕੇ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਹਰੀ ਗੁਣ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਹੀ ਸਗਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਕ ਹੈ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਲਈ ਸੁੱਖਦਾਈ ਹੈ। ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ *'ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ'* ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਭੂ ਸੇਵਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਠਾਕੁਰ ਦਾ ਨਾਮ *'ਊਠਤ ਬੈਠਤ ਸੋਵਤ ਜਾਗਤ'* ਹਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ ਲਈ ਪਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਸੇਵਕ ਦਾ ਸਰੂਪ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਅਗਲੀਆਂ ਦੋ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ 'ਏਕ ਨਿਮਖ' ਹਰਿ ਗੁਣ ਗਾਉਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ।

ਅਗਲੀਆਂ ਦੋ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ *'ਜੀਅ ਜੰਤ ਦਾ ਠਾਕੁਰ'* ਇੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ 'ਜਨ' ਹੀ ਸਰਵ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਹੈ। ਅੰਤਮ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ *'ਸਿਮਰਿ ਸਿਮਰਿ ਨਾਮ ਬਾਰੰਬਾਰ'* ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਗਲ ਮਤਾਂਤ ਕੇਵਲ ਹਰਿ ਨਾਮ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, 24 ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਹੀ ਹੈ। ਹੰਕਾਰੀ, ਨਿੰਦਕ

ਅਤੇ ਦੋਖੀ ਸਭ ਨਾਮ ਵਿਹੂਣੇ ਜੀਵ ਹਨ। ਸਾਧ, ਸੰਤ, ਭਗਤ, ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਸਭ ਨਾਮ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ। ਹਰ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਮ ਮਹਿਮਾ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਵੀ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਸਤਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਮੂਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਤਤਸਮ ਅਤੇ ਤਦਭਵ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਬਾਕੀ ਸਭ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਆਕਰਨਕ ਰੂਪ ਤਤਕਾਲੀਨ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦਾ ਹੈ। ਮੁਹਾਵਰੇ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪੜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਤੁਸੀਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਮੇਰਾ, ਮੇਰੀ, ਮੇਰੇ, ਤੇਰੇ, ਤੂੰ, ਉਹ, ਇਹ, ਉਸ ਆਦਿ ਪੜ੍ਹਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਕਹਾਣੀ ਰੂਪਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਹੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਤਤਸਮ ਅਤੇ ਤਦਭਵ ਸ਼ਬਦ ਕਾਫੀ ਵਰਤੇ ਹਨ ਪਰ ਮੂਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ। ਸੁਖਮਨੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਇਕ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ਮਈ ਪੰਜਾਬੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਮਾਲ ਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਕਿਧਰੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਰੂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰਸ ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ, ਹਾਸ ਰਸ ਤੇ ਵਾਤਸਲ ਰਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਰਸ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਧਨ-ਪਿਰ ਦਾ ਪਰਤੀਕ ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਪਿਤਾ-ਪੁੱਤਰ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਵੀ ਇਕ ਦੋ ਪਰਮਾਣ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਾਤਸਲ ਰਸ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਸੁਖਮਨੀ ਵਰਗੀ ਗੰਭੀਰ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਹਾਸ ਰਸ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਪਰਧਾਨ ਰਸ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਹੈ। ਰੌਦ੍ਰ, ਬੀਰ, ਕਰੁਣਾ, ਭਿਆਨਕ, ਅਦਭੁਤ, ਵੀਭਤਸ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਰੌਦ੍ਰ ਅਤੇ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤਿ ਘਿਰਣਾ ਉਪਜਾਉਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਗੁਰ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤ ਦੋਖੀਆਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕਰਕੇ ਸੰਤ ਮਾਰਗ ਵਲ ਪਰੇਰਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਪਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਾਫੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਪੁਰਾਣਕ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵੀ ਪਰਤੀਕ ਲਏ ਹਨ। ਵਿਉਪਾਰ, ਜੀਵ, ਜੰਤ, ਸੰਸਾਰ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਆਮ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਤੀਕ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਦਾ ਪਰਧਾਨ ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭਗਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਠਾਕੁਰ, ਸੇਵਕ ਸ਼ਾਹ ਆਦਿ ਪਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰੇਮ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਤੀਕ ਛੱਡ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਭੇਦਾਂ, ਉਪਭੇਦਾਂ ਸਣੇ ਅੱਠ ਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਸਤਾਈ ਅਰਥਾਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਰਵਾਂਤਯ, ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਤੇ ਪੁਨਰੁਕਤੀ ਬਹੁਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਅਰਥਾਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪਦਾਂਵਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਪਮਾ-ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵੀ ਉਪਯੁਕਤ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵੀ ਇਕ ਇਕ ਦੋ ਦੋ ਪਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ 'ਦੋਹਰਾ' ਅਤੇ 'ਚੌਪਈ' ਦੋ ਛੰਦ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਅਧਿਆਤਮਕ

ਕਾਵਿ ਦੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਿਯ ਛੰਦ ਹਨ। ਸਲੋਕਾਂ ਦਾ ਛੰਦ ਦੋਹਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਦਾ ਚੋਪਈ, ਕੁਲ 25 ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜ ਦਾ ਛੰਦ ਦੋਹਰਾ ਨਹੀਂ। ਬਾਕੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਤਰਾਂ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਪਈਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਧਰੇ ਕਿਧਰੇ ਮਾਤਰਾਂ ਘੱਟ ਵੱਧ ਹਨ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂਤ ਵੀ ਥਿੜਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਕੋਈ ਕਾਵਿਕ ਕਚਿਆਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਜ਼ਬੇ ਦਾ ਅਮੁਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਰਾਗ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਕੇ ਵੀ ਮਾਤਰਾਂ ਘੱਟ ਵੱਧ ਕਰਨੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਾਂ ਰੂਪ ਸ਼ਰਵ ਜਾਂ ਨਾਦ, ਸੁਆਦ ਜਾਂ ਰਸ, ਸਿਮਰਤੀ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਪੰਜ ਪਰਕਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਸਭ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਪਰੰਪਰਿਕ ਨਾਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਬਹੁਤੀ ਹੈ। ਪਰਮਸੱਤਾ ਵਾਸਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਵਰਗੇ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਬਿੰਬ ਛੱਡ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤ ਵਾਯੂ ਮੰਡਲ ਲਈ ਜਬਾਰ ਅਤੇ ਕਹਾਰ ਸਰੂਪ ਢੁਕਦਾ ਨਹੀਂ, ਸੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਰਈਅਤ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੂਰੀ ਸਦਾ ਹੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਯੋਗਮਈ ਨਹੀਂ ਸੰਯੋਗਮਈ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਯੋਗਮਈ ਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਵਰਤੇ ਗਏ। ਬਾਕੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾਤ ਨਾਲ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਜਣ, ਜਾਨੀਅੜਾ, ਸਾਜਨੜਾ, ਮਿਤ੍ਰ ਪਿਆਰਾ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਸੁਖਮਨੀ ਦੀ ਦਾਸ ਭਗਤੀ ਲਈ ਏਨੀ ਨੇੜਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਢੁਕਦੀ। ਪਤੀ-ਪਤਨੀ, ਕੰਤ-ਕਾਮਣ, ਧਨ-ਪਿਰ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਪੇਕਾ-ਸਹੁਰਾ ਅਤੇ ਸੱਸ ਨਨਾਣ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤੇ ਗਏ। ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੰਯੋਗ ਦੀ ਥਾਂ ਬਹੁਤੇ ਵਿਯੋਗ ਦੇ ਹੀ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦਾ ਡਰ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੌਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਕੋਈ ਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਾਸ ਭਗਤੀ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਠਾਕੁਰ ਸੇਵਕ, ਦਾਤਾ-ਭੁਗਤਾ, ਸ਼ਾਹ ਗੁਮਾਸ਼ਤਾ ਦੇ ਬਿੰਬ ਅਧਿਕ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਾਹ 'ਲੇਖਾ ਮੰਗੈ ਬਾਣੀਆ' ਵਾਲਾ ਕਰੂਰ ਸ਼ਾਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸੇਵਕ ਨੂੰ 'ਚੋਗੁਨ' ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਜਾਈਂ ਬੀਤ ਰਿਹਾ ਜੀਵਨ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਗਰਧਬ, ਅੰਧ ਕੂਪ, ਬਿਰਛ ਦੀ ਢਲਦੀ ਛਾਂ, ਬਟਾਊ ਨਾਲ ਨੇਹੁੰ, ਬਲੂਆ ਦਾ ਘਰ, ਪੱਥਰ ਗਲ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਤੈਰਦਾ ਮੂਰਖ, ਬਿਸ਼ਟਾ ਦਾ ਕੀੜਾ, ਮਿਰਤਕ ਲੋਥ, ਜਲ ਬਿਹੂਨ ਮਛਲੀ, ਭੜਕਦੀ ਅੱਗ, ਬੂਆੜ ਤਿਲ, ਮੇਘ ਬਿਨਾ ਖੇਤੀ, ਮੂਰਖ, ਅੰਨ੍ਹਾਂ, ਬੋਲਾ, ਗੂੰਗਾ, ਪਿੰਗਲਾ, ਕੁੱਤਾਂ, ਕਾਗ, ਸੱਪ, ਆਦਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਅਮੁੱਕੀ ਲੜੀ ਹੈ। ਨਾਦ ਬਿੰਬ ਦੇ ਕਈ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੁਆਦ ਬਿੰਬ ਸਿੰਮ੍ਰਤੀ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਬਿੰਬ ਵੀ ਉਪਲਬਧ ਹਨ।

ਚੋਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਮੁੱਖ-ਸੰਕਲਪਾਂ-ਬ੍ਰਹਮ, ਜੀਵਾਤਮਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਨਾਮ, ਗੁਰੂ, ਮੁਕਤੀ, ਭਗਤ, ਸਾਧ, ਸੰਤ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਆਦਿ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਪਿਛੋਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਸਗੁਣ, ਉਹ ਵੇਦਾਂਤੀਆਂ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਵਾਂਗ ਕੋਰਾ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਭਗਤ ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਸਗੁਣਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਅਵਤਾਰੀ ਭਗਵਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਉਹ ਨਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਨਾ ਉਸ ਦਾ ਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਦਾ ਹੀ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪੇ ਸਗੁਣ। ਸੂਖਮ ਵੀ

ਉਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥੂਲ ਵੀ । ਦੂਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨੇੜੇ ਵੀ । ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲਿਪਤ ਵੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਜਾਂ ਉਭੈ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਸਗੁਣੀਆਂ ਵਾਂਗ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਖ ਸਿਖ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ, ਇੱਕ ਅਤਿ ਸੁੰਦਰ, ਅਨੂਪ ਅਤੇ ਨਿਰਮਲ ਬਾਣੀ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਰੇਖਾ ਚਿੱਤਰ ਅੰਕਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਰਤਾ, ਹਰਤਾ, ਪਾਲਕ, ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ, ਅਤਿ ਮਿਹਰਬਾਨ ਹੈ। ਕੀੜੀ ਨੂੰ ਲੱਖਾਂ ਲਸ਼ਕਰ ਸੁਆਹ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਅਨਗੌਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦਸਾਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਸਦਾ ਕੀਤੇ ਦਾ ਫਲ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸਦਾ ਸਦਾ ਦਿਆਲ ਹੈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਨਿਰਭਉ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਕੱਥ, ਅਰੂਪ, ਅਲਖ, ਅਗੋਚਰ, ਅਗਮ ਅਗਾਧ ਪਰ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ, ਸਰਵ ਸਮਰੱਥ, ਅੰਤਰਯਾਮੀ, ਕਰਤਾ, ਨਿਯੰਤਾ, ਪਾਲਕ, ਦਾਤਾ ਅਤੇ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਮਿਹਰਬਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਜੀਵ ਸਾਧ, ਸੰਤ, ਭਗਤ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਦੀ ਪਦਵੀ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜੀਵਾਤਮਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਆਸਤਕ ਮੱਤ ਆਤਮਾ ਦੀ ਇਕ ਸਥਾਈ ਆਤਮਕ ਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਤਯਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਪਰ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੰਸ਼ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੱਤ ਸਭ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਜਦ ਸਰੀਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੀਵਾਤਮਾ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਣਾ ਹੀ ਸਾਰੇ ਆਸਤਕ ਮੱਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਆਤਮਾ, ਆਤਮ, ਮਨ, ਜੀਉ, ਜੀਅ ਸਭ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੰਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਸੁਤੰਤਰ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਅਭਿੰਨ ਵੀ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ ਸਿਮਰਨ ਵਾਲੇ ਉਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵਸਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਭ ਜੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਦਾ ਰਾਖਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ *'ਸਰਬ ਭੂਤ ਆਪ ਵਰਤਾਰਾ'*, *'ਏਕਹਿ ਅਪ ਨਾਹੀਂ ਕਿਛੁ ਭਰਮ'*, *'ਨਾਨਕ ਏਕੋ ਪਸਰਿਆ ਦੂਜਾ ਕਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਰ'* ਵਰਗੇ ਅਨੇਕ ਵਾਕ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ, ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਮੰਨ ਕੇ ਅਨੇਕ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਖੇਡਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜੀਵ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕੀ ਹੈ? ਸੁਖਮਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪਣੀ *'ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ'*, *'ਸਹਜ ਸੁਭਾਇ'*, *'ਸੁੱਖ ਆਸਨ'* ਜਾਂ *'ਬਿਸਮਾਦਿ'* ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਮਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਿਵ-ਸ਼ਕਤੀ, ਮਾਇਆ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਆਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਭੀ ਕੋਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਿਰਜਣਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ 'ਪਰਪੰਚ ਆਕਾਰ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਾਪ-ਪੁੰਨ, ਨਰਕ ਸੁਰਗ, ਮਾਨ ਅਪਮਾਨ, ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ, ਜਨਮ-ਮਰਨ

ਦੇ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਖੇਡ ਹੈ। ਜਦ ਚਾਹੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਰੂਪੀ ਖੇਡ ਸਮੇਟ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਕਈ ਵਾਰ ਪਸਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁੜ ਮੁੜ ਸੰਕੋਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਹ ਆਦਿ ਅੰਤ ਹੀਣ ਖੇਡ ਅਨੰਤਕਾਲ ਤਕ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕੇਵਲ ਆਭਾਸ ਮਾਤ੍ਰ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੁਪਨਾ, ਝੂਠਾ, ਛਾਇਆ ਮਾਇਆ, ਮਿਥਿਆ, ਧੂੰਏਂ ਦਾ ਧਵਲਹਰ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਮਿਥਿਆ ਆਖਿਆ ਹੈ ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਤਿ-ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਏਨੀ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸਤਿ ਹੋਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਸੱਚ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਉਤਪਤ ਹੋਈ 'ਸਗਲੀ' ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਾ ਦਾ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ? ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਖੇਡ ਪਰਪੰਚ ਜਾਂ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬੈਠ ਕੇ ਇਹ ਖੇਡ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਇਸ ਲੀਲ੍ਹਾ ਵਿਚ ਆਪ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਉਹ ਸਰਬ ਭੂਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਰਬ ਨੈਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਅੰਦਰ, ਬਾਹਰ, ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼, ਪਾਤਾਲ, ਬਣ, ਤ੍ਰਿਣ, ਪਰਬਤ, ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਚਾਰ ਕੁੰਟਾਂ ਅਤੇ ਦਸਾਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ *'ਆਪਨੇ ਕਾਰਜ ਮਹਿ ਆਪ ਸਮਾਇਆ'* ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਿਰਉਦੇਸ਼ ਹੀ ਆਪਣੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਹਰਿ ਸਿਮਰਨ ਲਈ, ਸੰਤ ਪ੍ਰਤਾਪ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਲਈ ਅਰਥਾਤ ਧਰਮ ਦੇ ਬੋਲ ਬਾਲੇ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪੁਰਾਣਾਂ ਅਤੇ ਮਧਯੁਗੀਨ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਮੁਕਤ ਕੰਠ ਨਾਲ ਗਾਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਹੀ ਨਾਮ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਮੱਤ ਮਤਾਂਤਰ ਦਾ ਸਾਰ ਕੇਵਲ ਹਰੀ ਨਾਮ ਹੀ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ, ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਦੀ ਘੋਖ, ਦਾਨ-ਪੁੰਨ, ਜਪ-ਤਪ, ਹੋਮ-ਯੱਗ, ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਅਤੇ ਅਨੇਕ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਵੀ ਨਾਮ ਕਮਾਈ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਨਾਮ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਿਆ ਅੰਸ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼, ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਆਧਾਰ, ਅਸਤਿਤ੍ਵ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਫੁਰ ਸਰੂਪ, ਸਰਵ ਵਿਆਪੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਿਹੜੀ ਸਰਵ ਜੀਵਾਂ, ਖੰਡਾਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ, ਬੇਦ-ਪੁਰਾਨਾਂ, ਆਕਾਸ਼ਾਂ, ਪਾਤਾਲਾਂ, ਪੁਰੀਆਂ-ਭਵਨਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾਮ ਹੈ।

ਜਿੱਥੇ ਨਾਮ ਦੇ ਸਰਵਵਿਆਪਕ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਇਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹਉਮੈਂ ਤਿਆਗ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਵਸਾਉਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ। ਨਾਮ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਤਾਂ ਨਾਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗਿਆਨੀ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਨਾਮ ਦਾ ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਸਾਧਨ ਹੈ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨਾ। ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਮੂੰਹੋਂ ਰਟਣ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਵਿਚ

ਵਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਊਠਤ, ਬੈਠਤ, ਸੋਵਤ, ਜਾਗਤ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਆਠ ਪਹਿਰ, ਸਾਸ ਸਾਸ, ਦਿਨ ਰਾਤ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਭਾਵ ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਵਾਚਕ ਜਾਂ ਸਰੀਰਕ ਪਰਕਿਰਿਆ ਦੇ, ਹਰ ਕਾਲ ਅਤੇ ਹਰ ਸਥਾਨ ਉੱਤੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਮਗਨ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਹੈ।

ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। 'ਨਿਰਭਉ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਸਗਲ ਭਉ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਲ ਦਾ, ਜਮਾਂ ਦਾ ਡਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਭੈ ਰਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਤੇ ਬੇ-ਮੁਹਤਾਜ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਿਧੀਆਂ, ਸਿਧੀਆਂ, ਨੌਂ-ਨਿਧੀਆਂ, ਗਿਆਨ, ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਝੰਜਟਾਂ ਤੋਂ ਉਹ ਛੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣਾ ਸਮਾਂ ਪਰਉਪਕਾਰ ਵਿਚ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ, ਸਾਧ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਸਭ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਹੀ ਫਲ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਦ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਪਰਮਸੱਤਾ ਉੱਤੇ ਪੱਕਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਸਾਧਨਾਂ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਪੱਥ ਪ੍ਰਦਰ ਸ਼ਕ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯੱਗਾਂ ਸਮੇ ਕਿਸੇ ਅਧਿਆਤਮ ਗੁਰੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਤਾ (ਹਵਨ ਕਰਤਾ) ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਪਰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਜਦ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਨੇਤ੍ਰ, ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਵੀ ਦੂਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਆਤਮਦਰ ਸ਼ੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਪਈ। ਪਰ ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਗਿਆ। ਉਹ ਅਜੇ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਧਰਾਤਲੀ ਜੀਵ ਹੀ ਸੀ। ਪਰਮਾਤਮ ਪਦਵੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਲੋਕ ਗੁਰੂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਣਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਬੋਧ, ਜੈਨ, ਸ਼ੈਵ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਤਾਂਤ੍ਰਿਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਜ਼ੀ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਗੁਣਗਾਨ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮਸੱਤ ਤਕ ਵੀ ਆਖਿਆ। ਸਿਧਾਂ ਅਤੇ ਨਾਥਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਗੁਰੂ-ਚੇਲਾ ਸੰਸਥਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਉੱਚੀ ਪਦਵੀ ਦਾ ਆਪ ਪਰਮਾਣ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ ਅਤੇ ਤਾਂਤ੍ਰਿਕਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਸਨ। ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੀ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹਨ, ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਪਰਵਿਰਤੀ ਮਾਰਗ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ। ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ, ਪਰਵਿਰਤੀ ਮਾਰਗੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਨਿਵਿਰਤੀ ਮਾਰਗੀ ਹੋਣਾ ਖੰਡੇ ਦੀ ਧਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਤੇਜ਼ ਤੇ ਵਾਲ ਤੋਂ ਵੀ ਬਾਰੀਕ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਅਡੋਲ ਚਲਦੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਜੋੜਨਾ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਆਪ, ਦੇਹਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਆਪ ਗੁਰੂ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸੁਨੇਹਾ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਦੇਹਧਾਰੀ ਸਤਿਗੁਰੂ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਉਸਾਰੀ ਗਈ ਰੱਬੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਲਈ ਤਿੰਨ ਪਦ ਗੁਰੂ, ਗੁਰਦੇਵ ਅਤੇ ਸਤਿਗੁਰੂ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ

ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਆਦਿ ਗੁਰ, ਜੁਗਾਦਿ ਗੁਰ, ਸਤਿਗੁਰ ਅਤੇ ਗੁਰਦੇਵ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਜੁਗਾਦਿ ਗੁਰੂ ਤਾਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸਿਰਮਨ ਲਈ ਹੀ ਅੱਗੋਂ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਾਰੇ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦੇਹਧਾਰੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਸਤਿਗੁਰੂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸਤਿ ਪੁਰਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਹਰੀ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਤਿਗੁਰੂ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਹੈ ਤਾਂ ਦੇਹਧਾਰੀ ਪਰ ਉਹ ਕੋਈ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਆਚਾਰੀਆ ਜਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਗੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਅਤਿ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਉਸ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਆਪ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਰਸਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਖਦਿਆਂ ਹੀ ਸੰਤ ਹੋ ਜਾਈਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਸਗਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਧਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਏਨਾ ਮਹਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖ ਦੇ ਅਤਿ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਨਾਮ ਧਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਹਲਤ ਪਲਤ ਸੰਵਾਰਦਾ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਗੁਰੂ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਨੇੜਤਾ ਹੋਰ ਵੱਧ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਸੰਤ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਤ ਦੁਨੀਆਦਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦੋਖੀ ਵੀ ਹਨ। ਨਿੰਦਕ ਵੀ ਹਨ। ਪਰ ਉਹ ਸਦਾ ਹੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਹੈ, ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹਰਿ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਧਰਾਤਲ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖ ਜਾਂ ਸੇਵਕ ਨਾਲ ਘੁਲੇ ਮਿਲੇ ਹੋਣਾ ਉਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਆਤਮ ਵਿਵੇਚਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਬ੍ਰਹਮੰਸ਼ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਕੇ, ਉਹ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਭੁੱਲ ਗਈ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ, ਅਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਅਧੀਨ ਇਹ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਸਦੀਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਅੰਜਨ ਨਾਲ ਅਗਿਆਨ ਅੰਧੇ ਰ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਹਮੰਸ਼ ਹੋਣ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਚਾ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਬੰਧਨ ਕੱਟ ਦੇਣੇ, ਜਨਮ ਮਰਨ ਦਾ ਗੇੜ ਅਤੇ ਸਹਸਾ ਮੁੱਕ ਜਾਣਾ, ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਦਿਸਣਾ, ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਿਲਾ ਲੈਣ੍ਹਾ ਮੁਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਚਮਕਾਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਦੀਵੀਂ ਅੰਤਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਣੀ, ਜੋਤਿ ਵਿਚ ਜੋਤਿ ਦਾ ਸਮਾਉਣਾ ਹੈ। ਸ੍ਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਭਾਵ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਵਾਸਤੇ ਹਰਖ-ਸੋਗ, ਸੋਨਾ-ਮਿੱਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਬਿਖ, ਮਾਨ-ਅਭਿਮਾਨ, ਰਾਜ ਅਤੇ ਫਕੀਰੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਯੋਗ ਵਿਸ਼ਿਸਟ, ਮਹਾਯਾਨ ਦੇ 'ਬੋਧੀ ਸਤਵ' ਅਤੇ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦੇ 'ਸਥਿਤ ਪ੍ਰਗਯ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ 'ਸਦਾ ਅਨੰਦ ਤਹ ਨਹੀਂ ਬਿਓਗ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ *'ਆਪਿ ਤਰੈ ਲੋਕਹ*

ਨਿਸਤਾਰ' ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਹੋ ਕੇ 'ਲੋਕਹ-ਨਿਸਤਾਰ' ਦੇ ਉੱਦਮ ਵਿਚ ਲੀਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ , ਸਗੋਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਡਰ, ਭਰਮ ਅਤੇ ਵਹਿਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕਰਮ ਫਲ ਭੁਗਤਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ । ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਸਾਮੀਪਯ ਅਤੇ ਸਾਯੁਜਯ ਦੋਵੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਦੇਹ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਪਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਹੋਵੇ, ਭਾਵ ਆਵਗਵਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ ਅਤੇ ਵਿ ਸ਼ਰਾਮ ਪਾਉਣਾ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ 'ਸੁਖਮਨੀ' ਦੇ 'ਪੂਰਨ ਪੁਰਖ' ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪੂਰਨ ਪੁਰਖ ਲਈ ਭਗਤ, ਸਾਧ, ਸੰਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਆਦਿ ਪਦੇ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਭਗਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਸ ਦਾ ਸਹਜ ਸੁਭਾਵੀ ਹੋਣਾ, ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਮਿੱਠਾ ਕਰਕੇ ਮੰਨਣਾ, ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਨਾਰਦ ਭਗਤੀ ਸੂਤ੍ਰ ਅਤੇ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦਾ ਭਗਤ ਸਹਜ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਅਤਾ ਅਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਹੀਣਤਾ ਉਸ ਵਿਚ ਝਲਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਭਗਤ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਹੈ। ਉਹ ਛੱਤੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਭੋਗਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੁੱਖ-ਸਮੱਗਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦਾਤ ਸਮਝ ਕੇ ਭੋਗਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਜਿਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਉੱਚਤਮ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚੀ ਰਹਿਣੀ, ਬਹਿਣੀ ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਇਆ ਭਗਤ ਤਿੰਨ ਲੋਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਏਕਾਂਤਵਾਸੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਉਸ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁਹਜ ਸਾਧਨਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਮਾਰਗ ਉਸ ਦਾ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਾਧਨਾ ਸਥਲ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਭਗਤੀ ਵੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਹੈ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਵੀ।

'ਸਾਧ' ਪਦ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦੀਰਘ ਪਰੰਪਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਜਦ ਆਪਣੀ ਚਰਮ ਸੀਮਾਂ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਤਾਂ ਸਾਧ ਜਾਂ ਸਾਧੂ ਪਦ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਣ ਆਮ ਹੋ ਗਿਆ। ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸਾਧੂ ਜਾਂ ਸਾਧ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਈ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਨਿਰਮਲ ਕਰਮ ਹਨ। ਜਿਸ ਦੇ ਦੁੱਖ, ਰੋਗ, ਭੈ ਅਤੇ ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਭਾ ਨਿਰਮਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਨਾਮ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਮ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਸੁਣਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਤਤਕਾਲ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਤ੍ਰੈਗਣਾਤੀਤ, ਆਪਣੀ ਉਪਮਾ ਆਪ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਸਾਧੂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵੱਡੇ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥ ਦਾਇਨੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਚਰਨ ਧੋ ਧੋ ਪੀਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਆਤਮ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਮੋਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਉਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਉਹ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਹੈ, ਮੁਕਤੀ ਦਾਤਾ ਗੁਰੂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਪੰਧਾਊ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ 'ਸੰਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀਰਘ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਆ

ਰਹੀ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਦੀ ਵਿਉਤਪਤੀ 'ਸੰਤ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਾਂਤ' ਪਦਾਂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਮੂਲ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਭਗਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ 'ਸੰਤ' ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਡੋਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੋ ਗਿਆ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਤ ਸਾਧਾਰਣ ਸਿੱਖ, ਅਨਿੰਨ ਅਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਭਗਤ, ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮ ਰੂਪ ਪੁਰਸ਼ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਤ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤਾਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ । ਹਰ ਥਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਦੇਖਣਾ, ਸ਼ੁਭ ਸੋਚਣਾ ਅਤੇ ਸੁਣਨਾ, ਸਤਿ ਬੋਲਣਾ, ਭਾਣਾ ਮੰਨਣਾ ਸੰਤ ਦੇ ਲੱਛਣ ਦੱਸੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਗੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਗਤ, ਗੁਰਮੁਖ ਜਾਂ ਸਾਧੂ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਮੁਕਤੀ ਦਾਤਾ ਗੁਰੂ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਸੰਤ ਨਿੰਦਕਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸੰਤ ਨੂੰ ਭਗਤ ਜਾਂ ਸਾਧੂ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਉਚੇਰਾ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਏਨਾ ਕੁ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਰਮ ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮ ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ ਰੂਪ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਤ ਗੁਰਮਤ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਚੁਕਿਆ, ਗੁਰੂ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਤੁਰ ਚੁਕਿਆ, ਕਾਫ਼ੀ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਚੁਕਿਆ, ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁਕਿਆ ਗੁਰੂ ਸਿੱਖ ਹੈ, ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਉੱਤਮ ਰਹਿਤ ਵਾਲਾ ਗੁਰੂ ਸਿੱਖ ਤਾਂ ਉਹ ਹੈ ਹੀ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾਤਾ ਅਤੇ ਪਰਮ ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ, ਭਗਤ, ਸੰਤ ਅਤੇ ਸਾਧ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੂਰਨ ਪੁਰਖ ਲਈ ਗਿਆਨੀ ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਾ ਪਛਾਨਣ ਵਾਲਾ, ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਲੀਨ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ, ਮਨ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਵਾਲਾ 'ਸੂਰਾ ਪਰਧਾਨ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਸੰਤ ਨਾਮ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਿਆਣਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਪੂਰਨ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਦਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਅਡੋਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਮਨ ਵਿਚ ਵੀ ਓਹੋ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਅਤੇ ਮੁਖ ਤੋਂ ਵੀ ਉਸੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ, ਇਹ ਕੁਝ ਗੁਣ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਿਤ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਜਲ ਵਿਚ ਕਮਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ, ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਜਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਮਲ, ਸੂਰਜ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਦੋਖ, ਪਵਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾ, ਬਸੁਧਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧੀਰਜਵਾਨ, ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ, ਨਿਰਅਭਿਮਾਨ, ਦਇਆਵਾਨ, ਨਿਰਮਲ ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰ ਉਮਾਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਲਈ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਰਸਦਾ ਹੈ। ਜਾਬਾਲਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ 'ਪਰਮਹੰਸ' ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਭਿਕਸ਼ਾ ਜੀਵੀ ਹੋ ਕੇ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਅਤੇ ਪਰਾਣ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਪਰਮਹੰਸ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵ ਹੈ, ਸਰਬ ਜੀਵ ਮੁਕਤੀ ਉਸ ਦਾ ਪਰਮ-ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ। ਉਹ ਏਕੈ ਰੰਗ ਪਰਮਾਨੰਦ ਅਤੇ ਸਦਾਨੰਦ ਅਤੇ ਸਹਜ ਸੁਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਥਨ ਅਜਿਹੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਹਿਮਾਂ ਕਥਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਗਤਿ ਮਿਤਿ ਆਪ ਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਦੀ ਇਸ ਉੱਚਤਮ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਅਸਵਥਾ 'ਸਾਧ' ਦੀ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ *'ਸਾਧ ਕੀ ਸੋਭਾ ਪ੍ਰਭ ਮਾਹਿ ਸਮਾਨੀ'* ਅਤੇ *'ਨਾਨਕ ਸਾਧ ਪ੍ਰਭ ਭੇਦ ਨਾ ਭਾਈ'* ਆਦਿ ਵਿਚ। ਪਰ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਅਭੇਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ *'ਆਪ ਪਰਮੇਸਰ'*, *'ਸਰਬ ਕਾ ਠਾਕੁਰ'*, *'ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾ ਕਰਤਾ'*, *'ਪੁਰਖ ਬਿਧਾਤਾ'*, *'ਆਪ ਨਿਰੰਕਾਰ'* ਹੈ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ *'ਸਗਲ ਆਕਾਰ'* ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਨਾਂ ਉੱਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਉਕਤੀਆਂ ਆਖ ਕੇ ਹੀ ਸਾਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੰਤ ਕੇਵਲ ਉਹ ਗੱਲ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਉਹ ਆਪ ਚਸ਼ਮਦੀਦ ਗਵਾਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਤ ਜਦ ਆਪਣੀਆਂ 'ਬਿਆਨ ਅੱਖੜੀਆਂ' ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਜਲ ਵਿਚ ਜਲ ਅਤੇ ਜੋਤਿ ਵਿਚ ਜੋਤਿ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਇਆ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ', 'ਆਪ ਨਿਰੰਕਾਰ' ਅਤੇ 'ਸਗਲ ਆਕਾਰ' ਹੋਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤਾਂ ਹਰ ਸਮੇਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਧ, ਸੰਤ, ਭਗਤ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਦਾ ਲਕਸ਼ 'ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਅਭੇਦ' ਹੋਣਾ ਹੈ। ਸਾਧ, ਸੰਤ ਤੇ ਭਗਤ ਦੇ ਕਈ ਗੁਣ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਿਧਰੇ ਸਾਧਾਰਣ ਜਗਿਆਸੂ ਹਨ, ਕਿਧਰੇ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲ ਕੇ ਕੁਝ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਕਿਧਰੇ ਉਹ ਮੁਕਤ ਜੀਵ ਹਨ, ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਗੁਰੂ ਪਦਵੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਅੰਦਰ ਨਿਰਮਲਤਾ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰ ਵਰਗੇ ਅਨੇਕ ਸਦਗੁਣ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਆਤਮਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮ ਪਦ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਭਗਤ ਸੰਤ ਅਤੇ ਸਾਧ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਆਪ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਹੋਣ ਵਿਚ ਹੈ।

ਪੰਜਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ ਆਸਤਕ ਸਦਾਚਾਰ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ ਹੈ। ਕੁਝ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਆਸਤਕ ਪੁਰਸ਼ ਅੰਦਰ ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵਿਯੋਗਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕੋਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਵਿਚ ਹੀ ਵਡਿਆਈ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੇਦਾਂਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਏ ਬਹੁਤ ਸਾਧੂ ਸੰਤਾਂ ਉੱਤੇ ਇਹ ਕਥਨ ਢੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਵੀ ਉਕਤ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਝੁਠਲਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਵਿਚ ਅਟਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਅਨੁਸਾਰ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤ, ਸੰਤ, ਸਾਧ, ਭਗਤ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਆਦਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋਏ ਜੀਵ ਹਨ। ਉਹ ਹਰ ਥਾਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਖ਼ਿਆਲ

ਧਰਮ ਦੇ ਹੀ ਉਠਦੇ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸਾਧਨ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਭਗਤ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੁਲ੍ਹ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਜੋ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਲਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਭਉ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਸਿਮਰਨਕਾਰ ਵੀ ਨਿਰਭਉ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਤਮ ਜਿੱਤ, ਨਿਰਮਲ ਰੀਤਾ, ਸਦਾ ਸਦ ਜਾਗਤ ਅਡੋਲ , ਅਤੇ ਸਦਾ ਵਿਗਾਸ ਅਵਸਥਾ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਰਿਧੀਆਂ, ਸਿਧੀਆਂ, ਜਪ, ਤਪ, ਹਠ ਮਾਰਗੀ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ, ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ, ਇਹ ਸਭ ਨਿੱਜੀ ਕਰਮ ਹਨ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਦੇ ਰੋੜੇ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ੍ਵੈ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੁਖਮਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਮ ਆਪੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਰਮਾਂ ਲਈ ਆਪੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੁਣਨਾ, ਦੇਖਣਾ, ਖਾਣਾ, ਚਲਣਾ, ਚਾਹੁਣਾ, ਸੁੰਘਣਾ, ਲੈਣਾ ਦੇਣਾ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ਮਿਥਿਆ ਹਨ, ਵਿਕਾਰੀ ਹਨ।

ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਦਾ ਚੇਤਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੱਥਾ ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਵਿਚ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਮਰਦੀ ਹੈ, ਸੰਪੂਰਨ ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਚਰਮ ਸੀਮਾਂ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸਮਰਪਣ ਭਾਵਨਾ ਸਦਾਚਾਰ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਨਾਮ ਇਕੱਲੇ ਨਾਲੋਂ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨਾ ਉੱਤਮ ਹੈ। ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਮੁੱਖ ਉੱਜਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਲਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜ ਦੂਤ ਵੱਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨ ਨੂੰ ਠਹਿਰਾਉ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਮਰਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਵੈਰ ਭਾਵਨਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਪੈਰ ਸਦਾ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਤੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ।

ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਦਾ ਮਾਰਚ ਹੈ। ਨਿਰਾਸਤਾ ਦਾ ਕਿਧਰੇ ਪਰਛਾਵਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਤ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਦੀ ਪਦਵੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨੀ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿੰਦਕਾਂ, ਦੋਖੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਦਾ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਲਿਆ ਕੇ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦੇਣਾ ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਪਰਮ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ।

ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਛੇਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਉੱਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਸੁਖਮਨੀ ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਨਾਮ ਰਖ ਕੇ ਲੰਮੇਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮੁਕਤਕ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵੀ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਮਿਹਰਵਾਨੀਆਂ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਖਮਨੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰੀ ਰਚਨਾ ਸੀ। ਮਿਹਰਵਾਨੀਏ ਨਕਲੀ ਬਾਣੀ ਰਚ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ।

ਸੁਖਮਨੀ ਦੇ ਪਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਰਚਨਾ *'ਸੁਖਮਨੀ ਸਹੰਸ੍ਰ ਨਾਮਾ'* ਹੈ। ਸੈਂਟਰਲ ਪਬਲਿਕ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਖਰੜਾ ਨੰ. 570 ਦੇ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਕੁੱਲ 451 ਪੱਤਰੇ ਹਨ। ਪੱਤਰਾ ਨੰ. 314 ਤਕ ਸੁਖਮਨੀ ਸਹੰਸ੍ਰ ਨਾਲ ਦਰਜ ਹੈ। ਆਕਾਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਕਰਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਮਹਲਾ ਅੱਠਵਾਂ ਕਰਕੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ *ਸਹੰਸ੍ਰ ਨਾਮਾ* ਇਕ ਵਾਰਤਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸ਼ਲੋਕ ਅਤੇ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਪਰਮਾਰਥ ਦੇ ਕਈ ਪੰਨੇ ਲਿਖੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪਉੜੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਛੰਦ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸੁਖਮਨੀ ਦਾ ਪੂਰਨ ਪਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਵੀ ਨਾਮ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨ ਸਹੰਸ੍ਰ ਨਾਮ ਦਾ ਵੀ। ਪਰਮਾਣ ਅਨੇਕ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਦੂਜੀ ਰਚਨਾ ਸੁਖਮਨੀ 'ਹਰੀਏ ਜੀ ਕੀ' ਰਚਨਾ ਹਰੀ ਦਾਸ ਦੀਵਾਨਾ ਸਾਧ ਰਚਿਤ 'ਦੀਵਾਨਿਆਂ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ' ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹੈ। 13½×8½ ਦੇ ਕੁਲ 131 ਪੰਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਹਨ। ਸਪੱ ਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਰੰਭ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਵਰਨਣ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਲੋਕ ਅਤੇ ਫੇਰ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਝੁਕਾਉ ਪੁਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਲ ਹੈ। ਛੰਦ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਨਹੀਂ। ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਰਸ ਨਹੀਂ।

ਮੁਕਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਪਰਭਾਵ ਮਨੋਹਰ ਦਾਸ ਮਿਹਰਵਾਨ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਸੀ। ਮਿਹਰਵਾਨ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਆਪ ਦੀ ਲਿਖੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋ ਕਈਆਂ ਉੱਤੇ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਂਸ਼ਿਕ ਵੀ ਹੈ।

ਦੀਵਾਨੇ ਸਾਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਟਿਆਲੇ ਦੇ ਮਹਾਰਾਜ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਾਬਾ ਰਾਮ ਦਾਸ ਜੀ ਇਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਆਪ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਸੈਂਟਰਲ ਪਬਲਿਕ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਚ ਪਈ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਨਾਮ ਮਹਾਤਮ, ਗੁਰੂ ਸੋਭਾ ਅਤੇ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਫੀ ਬਾਣੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਖਰੜਾ ਨੰਬਰ 715 ਦੇ ਪੱਤਰਾ ਨੰ. 33 ਤੋਂ 44 ਤਕ 'ਚੌਪਈਆਂ ਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਆਂ' ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਛੰਦ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ। ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦੀ ਮਹਿਮਾ, ਨਾਮ ਵਡਿਆਈ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨ ਜਾਂ ਨਾਮ ਜਪ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੰਬੰਧੀ ਚੌਪਈਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਛੰਦ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵੀ ਕਮਾਲ ਦੀ ਹੈ। ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਭੂ ਕੇ ਸਿਮਰਨਿ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਨਾਮ ਜਪੈ' ਵਾਰ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਵ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਵੀ ਸਾਂਝ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਮਿਹਰਵਾਨੀ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਕਈ ਕਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ*

ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿੱਲੋਂ

ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ (axiology) ਦਰ ਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਨਵਾਂ ਵਿ ਸ਼ਾ ਹੈ। ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ , ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਗਿਆਨਾਂ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿ ਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੀਮਤ- ਮੀਮਾਂਸਾ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੀਮਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਨਿਯਮਿਤ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਨਿਰੋਲ ਕੀਮਤ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਿਤ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਰਹਿਬਰ ਸਨ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੈਤਿਕ, ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਆਪ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੀਮਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਨਣ ਕਿਸੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਸਾਰਨਾ ਪਵੇਗਾ।

ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਮਤ ਕਹਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਸਤੂ-ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਵੀ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਕੀਮਤ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਕਸਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ 'ਕੀਮਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਗੁਣ' ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਵੈਲੀਊਜ਼' ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਅਨੁਚਿਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਸ਼ਬਦ 'ਕੀਮਤਾਂ' ਜਾਂ 'ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ' ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਚਿਰਕੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਚਲਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅਰਬੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅੰਗ ਹੀ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਸ਼ਬਦ 'ਮੂਲਯ' ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

---

*ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਲੋਂ 1978 ਵਿਚ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ 1982 ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਭ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪਹਿਲੂ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਹੀ ਸੂਚਕ ਹਨ :

ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਬਹੁਤੇ ਮੈ ਏਕੁ ਨਾ ਜਾਣਿਆ ਮੈ ਮੂਰਖ ਕਿਛੁ ਦੀਜੈ। ਪੰ. ੫੯੬

ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੂਰਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ :

ਕੀਮਤਿ ਪਾਇ ਨ ਕਹਿਆ ਜਾਇ ॥ ਪੰ. ੯

....

ਤਾ ਕੀ ਕੀਮਤਿ ਨਾ ਪਵੈ ਜੇ ਲੋਚੈ ਕੋਈ ॥ ਪੰ. ੭੬੭

ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅਸਲੀ ਗਿਆਤਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਹੀ ਹੈ :

ਸਚੀ ਕੀਮਤਿ ਪਾਇ ਤਖਤੁ ਰਚਾਇਆ ॥
ਦੁਨੀਆ ਧੰਧੈ ਲਾਇ ਆਪੁ ਛਪਾਇਆ ॥ ਪ. ੧੨੭੯

ਮਨੁੱਖੀ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ, ਕੀਮਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੀਮਾ-ਬੱਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅਤੇ ਘੱਟ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਖੇਤਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਸਮੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅਸੀਮਤਾ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਉਦੋਂ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਜਿਗਿਆਸੂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘ ਕੇ ਅੰਦਰ ਬੋਧ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਨਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਉੱਚਤਮ ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਏ ਹਨ। ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਣ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਭੁ ਰਿਦੈ ਨਿਵਾਸੀ ਭਗਤਿ ਰਤੀ ਹਰਖਾਈ ॥ ਪੰ. ੧੨੭੩

ਵਿਅਕਤੀ ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਉਪਰੰਤ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੋਮੇ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਚ ਸਮਾ ਕੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਗੁਣ ਗੁਣਹਿ ਸਮਾਣੇ .... ॥ ਪੰ. ੧੧੧੨

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਜਿਗਿਆਸੂ ਦੋਵੇਂ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਹਨ।

ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ, ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦੂਜੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ, ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਉਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੈ, ਸਾਰੇ ਆਦਰ ਸ਼ਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਸਤਿਤੱਵਵਾਦੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੀਮਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਨ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਛਾਨਣ ਲਈ ਹਨ, ਉਸ ਵਿਚ ਹੀ ਹਨ, ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਨਦੰਡ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਕੀਮਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਧੇਰੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਤਾਂ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਭ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਇਸ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ

ਲਈ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਨਵੈ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਮਤਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿੱਤਵ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਜਾਂ ਨਾ ਜਾਣੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿੱਤਵ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਹ ਕੀਮਤਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕੀਮਤਾਂ ਆਤਮਪੂਰਕ ਹਨ। ਆਤਮ-ਸਿੱਧੀ ਦੇ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ, ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਜਾਂ ਖੋਜਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਮਤਾਂ ਵਸਤੂ-ਪੂਰਕ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ, ਸੁੱਖ ਜਾਂ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਮਾਨਦੰਡ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ, ਗੁਰੂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸ ਭੁਲੇਖੇ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਮਿਆਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਮਨੌਤ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ 'ਗੁਰੂ' ਇਕ ਮਧਿਆਤਾ ਜਾਂ ਪੱਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਦੀ ਭਲਾਈ ਉੱਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਮਿਆਰ ਆਤਮ-ਸਿੱਧੀ (self realization) ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਉੱਚ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਧਨ ਜਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਜੋ ਉੱਚਤਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ-ਭਗਤੀ, ਸਤ-ਸੰਗਤਿ ਆਦਿਕ ਉੱਚ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਹਉਮੈਂ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਅਗਿਆਨ, ਅਨੈਤਿਕਤਾ, ਆਦਿਕ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਕੀਮਤਾਂ ਜੋ ਸਥਾਈ ਹਨ, ਉਹ ਉੱਚੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਸੱਤ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਆਦਿਕ ਅਤੇ ਉਹ ਕੀਮਤਾਂ ਜੋ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਜਾਂ ਅਸਥਾਈ ਹਨ, ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਜਗਤ, ਧਨ ਆਦਿਕ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ, ਨਾਮ ਮੁਕਤੀ ਆਦਿਕ ਵਰਗੀਆਂ ਦੁਰਲੱਭ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪਸ਼ੂ-ਜੂਨਾਂ, ਸੰਸਾਰਕ ਸੁੱਖ ਆਦਿਕ ਦੀਆਂ ਸੁਲੱਭ ਕੀਮਤਾਂ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸੋਪਾਨ (hierarchy) ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਿਵਾਣ ਵਲੋਂ ਉਚਾਣ ਵਲ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ, ਮਾਨਵ, ਆਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਅਤੇ ਅੰਤ ਮੁਕਤੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰਗਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਸ ਸਫਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ :

1. ਧਰਮ ਖੰਡ : ਭੌਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਰਗ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਹਰ ਅੰਸ਼ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਇੰਦ੍ਰੀਗਤ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਵਾਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਿਕ, ਭਾਵਾਤਮਕ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੋਧਿਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ

ਅੰਦਰਬੋਧ ਦੀਆਂ ਪਰਾਧੀਨ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਾਮਲ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਕ੍ਰਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਭਾਵ ਨਾਲੋਂ ਨਿਯਮਾਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੈਤਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਦੋਂ ਦੀ ਹੈ ਜਦ ਮਾਨਵ ਬਾਕੀ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੈਵੀ ਵਿਧਾਨ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਸੰਚਾਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਹੋਰਨਾਂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

2. ਗਿਆਨ ਖੰਡ : ਬੌਧਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਰਗ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕੀਮਤਾਂ ਸੰਮਿਲਿਤ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਪਸ਼ੂ ਵਰਗ ਤੋਂ ਉੱਚੇਰਾ ਉਠਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਰਚਨਾਹਾਰ ਦੇ ਵਿਡਾਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
3. ਸਰਮ ਖੰਡ : ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਰਗ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁਹੰਜ ਰੂਪ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਉਚੇਰੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੀਆਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਸਮਸੁਰਤਾ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸੋਝੀ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।
4. ਕਰਮ ਖੰਡ : ਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਰਗ ਜੋ ਕਿ ਬੌਧਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਪੱਧਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇਵੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਨਸਰਣ ਲੋਚਦਾ ਹੈ।
5. ਸਚ ਖੰਡ : ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਰਗ ਜੋ ਕਿ ਅੰਤਰਬੋਧ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇੰਦ੍ਰੀਗੀਤ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸੰਦੇਹ ਜਾਂ ਵਿਦੇਹ ਮੁਕਤੀ ਰਾਹੀਂ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਸੰਬੰਧੀ ਕੀਮਤਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹਨ।

ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ, ਇਕ ਪਰਮ-ਸਤ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਲੱਛਣ, ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼। ਇਸ ਵੰਡ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕ, ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।

ਡਾ. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਚੜ੍ਹਦਾ ਸੋਪਾਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੋਪਾਨ ਤਿੰਨ-ਪੱਧਰੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਧਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਸੱਚ ਖੰਡ ਹੈ। ਮੱਧ ਵਿਚ ਇਕ-ਪੱਧਰੀ ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਹਨ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰ ਹਨ :

(1) ਭੌਤਿਕ (2) ਬੌਧਿਕ-ਭਾਵਾਤਮਿਕ-ਕ੍ਰਿਆਤਮਿਕ (3) ਅਧਿਆਤਮਿਕ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਡਾ. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਇਥੋਂ ਤਕ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਕਿ ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਬੌਧਿਕ-ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਮੇਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਭੌਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਇੰਦ੍ਰੀਗਤ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅੰਦਰਬੋਧ ਦੀਆਂ, ਪਰ ਪੱਧਰ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਹਜ ਦੀ ਸੋਝੀ ਗਿਆਨ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ

ਸ਼ੌਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਉਪਜ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਂ ਹੀ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਪਾਨ ਲਗਾਤਾਰ ਚੜ੍ਹਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਠੀਕ ਹੈ।

ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਉਕਤ ਕੀਮਤ-ਵੰਡ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੋਪਾਨ ਨਾਲ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਇਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਦੋ ਵਰਗ ਬਣਾਈਏ, ਭਾਵੇਂ ਤਿੰਨ ਜਾਂ ਪੰਜ, ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਲਕਸ਼ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਹੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ *"ਗੁਣ ਗੁਣਹਿ ਸਮਾਣੇ"* ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਨਦੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਹੀ ਕੀਮਤਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਨ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਹਨ, ਜਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਰਗੇ ਗੁਣ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੋ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੁਕਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਰਗਾ ਹੋ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਜੀਵ ਆਪ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਾਅ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਮੋਖ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੀਮਤਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਉੱਤੇ ਹੈ।

ਭੌਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ, ਸੁਭਾਅ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਿਥਿਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ :

ਨਾਨਕ ਸਚੇ ਕੀ ਸਾਚੀ ਕਾਰ ॥ ਪੰ. ੭

ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਉਹ ਨਿਯਮ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਿਰ ਮਨੁੱਖ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿਰ ਉਸ ਦਾ ਪਰਵੇਸ਼ ਉਚੇਰੇ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਕੇਵਲ-ਮਾਤਰ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿਣਾ ਮਾਨਵ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ । ਇਸ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਪਸ਼ੂ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜੋ ਕੇਵਲ ਭੌਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਤਕ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਮੂਲੁ ਨ ਬੂਝਹਿ ਆਪਣਾ ਸੇ ਪਸੂਆ ਸੇ ਢੋਰ ਜੀਉ ॥ ਪੰ. ੭੫੧

....

ਨਾਨਕ ਸੇ ਨਰ ਅਸਲਿ ਖਰ ਜਿ ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਗਰਬੁ ਕਰੰਤਿ ॥ ਪੰ. ੧੨੪੬

ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਨ, ਇਹ ਮਾਇਆ ਦੀ ਖੇਡ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਖੇਡ ਥੋੜ੍ਹ-ਚਿਰੀ ਹੈ :

ਕਚਾ ਰੰਗੁ ਕਸੁੰਭ ਕਾ ਥੋੜੜਿਆ ਦਿਨ ਚਾਰਿ ਜੀਉ ॥ ਪੰ. ੭੫੧

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੀਮਤੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਕੀਮਤ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ ਸੱਚਾ ਨਾਮ :

ਇਹੁ ਤਨੁ ਵੇਚੀ ਬੈ ਕਰੀ ਜੇ ਕੋ ਲਏ ਵਿਕਾਇ ॥
ਨਾਨਕ ਕੰਮਿ ਨ ਆਵਈ ਜਿਤੁ ਤਨਿ ਨਾਹੀ ਸਚਾ ਨਾਉ ॥ ਪੰ. ੭੩੦

ਭੌਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਬੌਧਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪੱਧਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪਹਿਲੀ ਬੌਧਿਕ ਕੀਮਤ ਹੈ। ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਭੌਤਿਕ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਹਨ। ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ ਦੀਆਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹੀ ਮਨ ਨਿਰਮਲ ਜਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਰਤਨ ਹੈ, ਪਰ ਬਿਨਾਂ ਭੌਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਿਆਂ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਪੜ੍ਹਿਆ-ਲਿਖਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਮੂਰਖ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਲਬ, ਲੋਭ, ਅਹੰਕਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪੱਧਰ ਨੀਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਰਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗਿਆਨ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਦਾ ਨਹੀਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੋਝੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਂਦਾ। ਨਿਰੇ ਪਾਠ ਜਾਂ ਚਤੁਰਾਈਆਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ :

ਬੁਧ ਪਾਠਿ ਨ ਪਾਈਐ ਬਹੁ ਚਤੁਰਾਈਐ ਭਾਇ ਮਿਲੈ ਮਨਿ ਭਾਣੇ ॥ ਪੰ. ੪੩੬

ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਉਪੰਰਤ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਸ਼ਾ 'ਰੂਪ' ਜਾਂ ਸੁਹਜ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਜੀਵ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਭੌਤਿਕ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਕੋਈ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ :

ਰੂਪੁ ਰੰਗੁ ਰੰਹਸੁ ਨਹੀ ਸਾਚਾ ......॥ ਪੰ. ੧੧੨੫

....

ਰੂਪੁ ਨ ਜਾਣੈ ਸੋਹਣੀਐ ਹੁਕਮਿ ਬਧੀ ਸਿਰਿ ਕਾਰੋ ॥ ਪੰ. ੫੮੦

ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਆਸਾ ਰਾਗ ਵਿਚ *'ਅਪਾਰ ਰੂਪ'* ਨੂੰ 'ਕੂੜ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਭਾਵ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਉੱਚਾਈਆਂ ਛੋਂਹਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਰਣ ਹਿਤ ਨੈਤਿਕ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰਮ ਖੰਡ ਜਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪੱਧਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਉੱਚਤਮ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ :

ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੬੨

ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਢਾਲਦਾ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਗਿਆਨੀ ਹੈ, ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਗਿਆਨ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸੁਕਰਾਤ ਜਦੋਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਗਿਆਨ ਹੀ ਸਦਗੁਣ ਹੈ' ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਇਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਹੀ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਵਿਚ ਭੇਦ ਦਾ ਪਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਸਦਾਚਾਰੀ ਨਹੀਂ ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਅਗਿਆਨ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ :

ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇੰਜ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਸਚਿਆਰ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਵਿਣੁ ਗੁਣ ਕੀਤੇ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਇ ॥ ਪੰ. ੪

....

ਨਿਰਗੁਣ ਰਾਮੁ ਗੁਣਹ ਵਸਿ ਹੋਇ ॥ ਪੰ. ੨੨੨

ਪਰ ਜੋ ਨਾਮ ਵਿਚ ਲਗੇ ਹਨ ਉਹ ਸਚਿਆਰੇ ਅਤੇ ਗਿਆਨੀ ਹਨ :

ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਗੁਣ ਗਿਆਨ ਬੀਚਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੯੪੧

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਕੀਮਤ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਸਚੁ ਕਰਣੀ ਕਰਿ ਕਾਰ ਕਮਾਵੈ ॥ ਪੰ. ੩੪੪

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਕੀਮਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਰਬ ਉੱਚ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਧਨਵਾਨ, ਰਾਜਾ, ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ, ਤਿਆਗੀ, ਗਿਆਨੀ, ਕਲਾਕਾਰ ਸਦਾਚਾਰੀ, ਸਭ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਸਥਾਈ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਵਾਰ ਸੂਹੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗੁਣ ਮਜੀਠ ਦੇ ਪੱਕੇ ਰੰਗ ਵਾਂਗ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਪਤਾ ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਚਲਦਾ ਹੈ।

ਰਾਮਕਾਲੀ ਚਉਪਦੇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅਤਿ ਸੰਖੇਪ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਕੀਮਤ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੋਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਸ਼ਾਵਾਂ ਮਨਸਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਪਰੰਤ ਚੰਗੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਕਾਇਮ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਫੇਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਹੀ ਮਿਹਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਹੀ ਕੀਮਤ ਹੈ।

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਰਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਜੀਵ ਉੱਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਪਹਿਲੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ ਅੰਤਰੀਵੀਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਵਿਭਾਜਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਹੀ ਉੱਚਤਮ ਅੰਤਰੀਵੀਂ ਕੀਮਤ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਬਾਕੀ ਸਭ ਕੀਮਤਾਂ ਸਾਧਨੀ ਕੀਮਤਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅੰਤਰੀਵੀਂ ਅਤੇ ਸਹਾਇਕ ਦੋਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਧਨੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਬਿਨਾਂ ਅੰਤਰੀਵੀਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਕੀਮਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਵਿਵਸਥਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੀਮਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਣ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਠੋਸ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ-ਆਧਾਰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਝੌਤਾ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਭੇਖਾਂ-ਪਖੰਡਾਂ ਦੀ

ਆਲੋਚਨਾ ਬੜੀ ਦਲੇਰੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ, ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਅਤਿ ਸੁਚੱਜੇ ਉੱਤਰ ਸੁਝਾਏ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਲਈ ਇਕ ਨਿੱਗਰ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕੀਮਤ ਸਿਧਾਂਤ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ, ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਮਿਆਰ ਉੱਪਰ ਖਰਾ ਉਤਰਦਾ ਹੈ।

ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਭੂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨੂੰ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਭਾਵ ਉੱਚਤਮ'ਕੀਮਤ' ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਆਦਿਕ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ, ਫੇਰ ਮਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਭੈ ਭਾਵ ਭਗਤੀ ਵੱਲ ਲਾਵੇ ਅਤੇ ਫੇਰ ਗੁਰ-ਉਪਦੇਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਨੈਤਿਕ ਕਰਮ ਕਰੇ। ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਹੀ ਸਾਧਨ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ— ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਅਤੇ ਭਗਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਬਾਣੀ 'ਜਪੁਜੀ' ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆਪ ਦੀ ਕੀਮਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਇਹੋ ਸਾਰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਸੱਚਾ ਸਿੱਕਾ ਘੜਨ ਵਾਲੀ ਉਪਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਤ ਦੀ ਭੱਠੀ ਅਤੇ ਧੀਰਜ ਦੇ ਸੁਨਿਆਰ (ਨੈਤਿਕ ਕਰਮ), ਮਤਿ ਦੀ ਅਹਿਰਣ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਥੌੜੇ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਢਾਲਣ (ਭਗਤੀ) ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਕੀਮਤ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪੜਾ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਪ੍ਰਭੂ ਕ੍ਰਿਪਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਿਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਕਰਮਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਫਲ ਵਰਤਮਾਨ ਜਨਮ ਵਿਚ ਭੋਗਦੇ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾ ਨਾਲ ਹੀ ਕਰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਜਨਮ ਵਿਚ ਸਦਗੁਣਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਰਣ ਨਾਲ ਆਤਮਾ ਦਾ ਨੀਚ ਸੁਭਾ ਸੁਚੱਜਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਜਨਮ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਅਗਲੇ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਉੱਤਮ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਫਲ ਆਵਾਗੌਣ ਦਾ ਅੰਤ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕੀਮਤ ਸਿਧਾਂਤ ਮੱਧ-ਮਾਰਗੀ ਜਾਂ ਆਪ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਸਹਿਜ ਯੋਗੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਅਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਉਪਦੇਸ਼ ਜ਼ਿਆਦਾ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਵਭੌਤਕ ਅਤੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਭੌਤਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਤਾਂ ਬਹੁਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਯੋਗ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਦੇਸ਼, ਕਾਲ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟਣੀਆਂ ਹੀ ਪਸੰਦ ਕੀਤੀਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਉਚੇਰੀ ਸੂਝ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੀਣ ਅੰਤਰ ਬੋਧ ਨਾਲ ਜੋ ਕੀਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਤਿ ਵਿਕਸਿਤ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ

ਖੋਜਾਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀਆਂ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਾ ਤਾਂ ਅਸਤਿ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਤਿ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਜਿਠਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾ ਹੀ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਨਾ ਮਨ ਨੂੰ ਵਰਤ, ਹਠਯੋਗੀ ਤਸੀਹਿਆਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਚਰਯ ਆਦਿਕ ਰਾਹੀਂ ਕਠੋਰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਰਖਣਾ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਕੇ ਬੇਲੋੜੇ ਖਾਣ ਪੀਣ, ਐਸ਼ੋ-ਆਰਾਮ ਅਤੇ ਕਾਮ-ਕੀੜਾ ਵਿਚ ਗ਼ਲਤਾਨ ਰਹਿਣ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਆਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਸੰਨਿਆਸ ਪਰਵਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਧਨ ਦੌਲਤ ਪਿਛੇ ਅੰਨ੍ਹੀ ਦੌੜ। ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ, ਪਰ ਸੰਸਾਰਕਿ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਂਜ ਹੀ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਮਲ ਫੁੱਲ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਅਭਿੱਜ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੰਜਮ ਹਠ-ਯੋਗੀ ਨਹੀਂ ਸਹਿਜ -ਯੋਗੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਸਤੀ ਵੀ ਮੱਧਮ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਰਬ ਗੁਣ ਸੰਪੰਨ, ਸਰਬ ਕਲਾ ਭਰਪੂਰ ਰਚਨਹਾਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਦੁਰਲੱਭਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਤੁੱਛਤਾ ਵੀ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੱਤੀ।

ਬੋਧਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੇ ਅਗਿਆਨ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕੋਰੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵੀ ਘੋਰ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚਾ ਗਿਆਨ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਸਫ਼ਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬੋਧਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਖ਼ਰ ਹੈ।

ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਵਲ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਵੀ ਉਚੇਰਾ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸਮਾਦ ਹੀ ਭਗਤੀ ਦਾ ਬੀਜ ਆਧਾਰ ਹੈ।

ਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਹ ਕਰਮ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਾਤਰ ਪ੍ਰਭੂ ਕ੍ਰਿਪਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਲੇਖ ਜਾਂ ਭਾਗ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਸਫ਼ਲ ਕਰਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੱਚੀ ਕਮਾਈ ਹੈ। ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਫਲ ਦੀ ਆਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਕਰੀ ਜਾਣ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਭ ਧਰਮਾਂ, ਜ਼ਾਤਾਂ ਅਤੇ ਲਿੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਮੱਧ ਮਾਰਗੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਰਾਜਨੈਤਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਹੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਪਰਵਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਠੋਰ, ਅਨਿਆਈ ਅਤੇ ਜ਼ਾਲਿਮ ਰਾਜ। ਧਾਰਮਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾ ਤਾਂ ਅਧਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਅਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਧਰਮ ਨੂੰ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਧਰਮ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਸੱਚੇ ਆਚਾਰ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦੇਵੇ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਵੇ।

ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ 'ਅਹੰ' ਜਾਂ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਹੀ

ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪਸ਼ੂ-ਜੀਵਨ ਸਮਾਨ ਸਾਧਾਰਣ ਅਗਿਆਨੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਦੀਵੀ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ-ਵੱਖਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਸਮਨਤਵ ਰੂਪ ਨੂੰ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਾਧਨ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ, ਅਭੇਦਤਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਹੈ।

ਈਸ਼ਵਰ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮੱਧ-ਮਾਰਗੀ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਏਕਵਾਦ ਅਤੇ ਅਨੇਕਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਹ 'ਅਨੇਕ ਮੇ ਏਕ' ਅਤੇ 'ਏਕ ਮੇ ਅਨੇਕ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹਸਤੀ ਬਾਰੇ ਨਾ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਵਿਚ ਹੀ ਯਕੀਨ ਰਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਨੋਂ ਹਸਤੀਆਂ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਧਰਮ ਵੀ ਮਧ-ਵਰਗੀ ਹੈ— ਪਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਨਵਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ :

ਦੋਵੈ ਤਰਫਾ ਉਪਾਇ ਇਕੁ ਵਰਤਿਆ ॥
ਬੇਦ ਬਾਣੀ ਵਰਤਾਇ ਅੰਦਰਿ ਵਾਦੁ ਘਤਿਆ ॥
ਪਰਵਿਰਤਿ ਨਿਰਵਿਰਤਿ ਹਾਠਾ ਦੋਵੈ ਵਿਚਿ ਧਰਮ ਫਿਰੈ ਰੈਬਾਰਿਆ॥ ਪੰ. ੧੨੮੦

ਇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਭ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਆਸਰੇ, ਪਰਮ ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀਆਂ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਾਣਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਦੁਰਲਭ ਜਨਮ ਨੂੰ ਸਕਾਰਥ ਕਰਨ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ)

ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ

ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ, ਵਲੋਂ 1970 ਵਿਚ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਪਰਵਾਨ ਹੋਇਆ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਨੈਤਿਕਤਾ (ਸਦਾਚਾਰ) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਨੇ 1973 ਵਿਚ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਵਿਸ਼ੈ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਸਾਰ ਨਿਮਨ-ਅੰਕਿਤ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸੰਸਥਾਪਕਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਦੇ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਨੈਤਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਤਨ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮਾਨਵ ਹਿਤਕਾਰੀ ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਵੈਰ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਵਾਤਵਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸਦਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਉੱਥਾਨ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਦਾਚਾਰਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਵਿਸ਼ੈ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਬਾਣੀ' ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿਕ ਰੂਪ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤਰ-ਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਵੇਚਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚੇ ਗਏ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਚਨ (poetic discourse) ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚੋਂ ਨੈਤਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰਨਾਂ ਇਸ ਕਾਰਜ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਜਿਸ ਵਿਰਾਟ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਥਾਨ ਹੈ ਪਰ ਮੁਸ਼ਕਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਸੰਕਲਪ ਕਾਵਿ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਰੂਪਾਂਤਰਕਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣ ਨਾਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਤਾਰਕਿਕ ਰੂਪ ਦਾ

ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁੱਢਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਕਥਨ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਥਨ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਖੇੜੇ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਨੈਤਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਜੋੜਨਾ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਅਗਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਛੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। "ਨੈਤਿਕਤਾ : ਸਵਰੂਪ ਦੇ ਅਧਿਐਨ" ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਏ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਵਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਵ ਸੰਕਲਪ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਰੂਪ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਨਵ ਦਾ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇਹ ਅਧਿਆਇ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਉਸਾਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ।

"ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੈਤਿਕਤਾ : ਮਿਆਰ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ" ਨਾਮਕ ਤੀਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਧਾਰਣਾ—ਨੈਤਿਕ ਮਿਆਰ (**ethical standard**) ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਜਾਂ ਮਿਆਰ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਰਸਮੀ-ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਮਿਆਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ (**ethics of conscience**) ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਅੰਤਰ ਮੁਖੀ ਮਿਆਰ ਤਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਖੇਪ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਮਿਆਰਾਂ ਦੀ ਬਹੁਵਿਧਤਾ ਦਾ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਪਰਮ-ਸ਼ੁਭ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਆਇ ਇਸ ਖੋਜਕਾਰਜ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲਾ ਅਧਿਆਇ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ, "ਦੈਵੀ ਵਿਧਾਨ (ਹੁਕਮ) ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ" ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਹੁਕਮ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਹੁਕਮ, ਰਜ਼ਾ, ਭਾਣਾ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਵਿਧਾਨ ਜਾਂ ਨੇਮ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ

ਨੂੰ ਇਸ ਦੈਵੀ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰਖ ਕੇ ਕਿਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ? ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਹਨ। ਕੋਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਨ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਮ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਰਾਟ ਰੂਪ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਰਖਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਛੇਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਆਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੋ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਹਨ ਪਰ ਵਿਹਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲ ਆਚਾਰ ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖੇ ਗਏ ਹਨ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਲੀਕੀ ਗਈ ਹੈ।

ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਸਾਰ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਰਬਉੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੰਨਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਲਘੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਵਿਰਾਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਤ ਕਰਨਾ ਲੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ-ਬੋਧ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਹੰਕਾਰ ਰਹਿਤ (ਹਉਮੈਂ-ਮੁਕਤ) ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹੁਕਮ-ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤਾ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨਾ ਕੋਇ।

ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਭਾਂਜ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਕ੍ਰਿਯ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਦੂਹਰਾ ਸੰਕਲਪ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਮਸ਼ੁਭ ਆਤਮ ਪਰਾਤਪਰਤਾ (self transcendence) ਵਿਚ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਸਰਬਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕ ਐਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸਦਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਹੱਕ ਅਤੇ ਇਨਸਾਫ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਮਿਲੀ ਹੋਵੇ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਨੈਤਿਕ ਦਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਕਟ ਗ੍ਰਸਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ— ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ

ਡਾ. ਇੰਦਰਜੀਤ ਸਿੰਘ 'ਵਾਸੂ'

1. ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਸਰੂਪ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ

ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਗੌਰਵ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਲੱਖਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਚਲ ਰਹੀ ਜੀਵਨ-ਵਿਕਾਸ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਅੰਤਮ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਪਾਇਆ। ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਾ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਸੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਗ ਜੀਵਨ-ਸਫਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮਾਨਵ ਨੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਕਈ ਧਾਰਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਿਰਜੇ ਹਨ।

ਮਾਨਵ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ : ਮਨੁੱਖ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੀਣ ਦੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਇੱਛਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਕਲਪਨਾ, ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ, ਉਤਸੁਕਤਾ, ਵਿਸਮਾਦ, ਚੌਕਸੀ ਆਦਿ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ, ਵਿਆਕੁਲਤਾ ਤੇ ਤਲਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ, ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੂਝ ਆਦਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹਨ। ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਕਾਸ ਮਾਨਵ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਿਰਤਾਜ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਨਵ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਸੰਕੇਤਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ।[1] ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ, ਬੋਲੀ, ਮਿੱਥ, ਕਲਾ, ਧਰਮ, ਇਤਿਹਾਸ ਆਦਿ ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ ਸੰਸਾਰ ਉਸਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕੇਤਕ ਸੰਸਾਰ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਉੱਦੇਸ਼ ਮਾਨਵੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਚਾਲ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਆਪ ਸਮਰਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ

ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਲਾੜ ਦੇ ਅਨੰਤ ਉਚੇਰੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਪਤਾਲ ਦੀਆਂ ਅਸਗਾਹ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਵਲ ਲੈ ਗਈ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਖੋਜ ਅਧੀਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸੂਖਮ ਤੈਹਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸੰਦ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਲ ਵਧਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

2. *ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਮਨੋਰਥ*

ਮਾਨਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਵਿਕਾਸ ਯਾਤਰਾ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਹਕੀਕਤ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਤੱਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹਰੇਕ ਧਰਮ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਚਾਈ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੀਤੀਆਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਚਾਈਆਂ ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਦੋਂ ਹੀ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਨੇਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਧਰਮ ਦਾ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦਿਆਂ ਨੂੰ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਦੇ ਜੰਜਾਲ 'ਚੋਂ ਕਢ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਤੱਤ ਦੀ ਖੋਜ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

3. *ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਤਪਤੀ*

ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਧਰਮ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਬੁੱਧ ਮਤ, ਜੈਨ ਮਤ, ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਆਦਿ ਧਾਰਮਕ ਰੋਸ-ਲਹਿਰਾਂ ਚਲੀਆਂ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਉਦੈ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਰਾਹੀਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਆਂਤਰਿਕ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਧਾਰਮਕ ਰਹੁ-ਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਹੋਇਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀ ਮਤ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਰਸਮਾਂ ਤੋਂ ਬਗਾਵਤ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਦੋਹਾਂ ਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮਾਨਵ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਭਰਪੂਰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ, ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿਤੱਵ ਦਾ ਵਿਘਟਨ ਤੇ ਸੰਗਠਨ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵੇਰਵਾ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਤੇ ਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਹੈ।

4. *ਮਾਨਵ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆ*

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਮ ਵਿਹਾਰਕ ਚੇਤਨਾਹੀਣ ਪਾਸ਼ਵਿਕ ਵਤੀਰੇ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚੇਤਨ ਵਤੀਰਾ ਅਪਨਾ ਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਲਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ

ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰਮੱਤ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਬੇਦਾਰੀ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਬੇਦਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਦੈਵੀਕਰਣ ਨਾਲ ਸੰਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹਉਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦੈਵੀਕਰਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਅਨੁਰੂਪ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਦਿਲ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਸਾਧਾਰਣ ਵਸਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਉਹ ਥਰਕਣ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਇਕਦਮ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨਾ ਤੋਂ ਸਿਜਰਨਹਾਰ ਤਕ ਪੁਚਾ ਦੇਵੇ। ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆਰਾ ਦਿਲ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਖਾਹਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਾਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਰੱਬ ਤੇ ਰਾਖਸ਼ੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਜੰਗ ਤੋਂ ਸਾਫ ਹੋ ਕੇ ਰੱਬ ਦਾ ਘਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

5. *ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ*

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਸੋਮੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੂਲ ਏਕਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਏਕਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਖੰਡਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਘਾਲ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਇਸ ਮੂਲ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮੁੱਚੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੀ ਸੀਮਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਲਈ ਉਹ ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲੋਂ ਅੱਡਰੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਅਕਤਿਤੱਵ ਦੇ ਏਕੀਕਰਣ (integration) ਤੇ ਅਲਹਿਦਗੀ (isolation) ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਧੀਨ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਏਕੀਕਰਣ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਨੀਵੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸਾਰੂ ਸੇਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਚਮਕ ਦਮਕ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਮਾਨਵ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੂਫੀਆਂ ਵਾਂਗ ਪਲਾਇਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਉਹ ਕਈ ਸੂਫੀਆਂ ਵਾਂਗ ਬਣਾਵਟੀ ਨਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਨਾਲ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਪੂਰਨ ਆਪੇ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਰੱਬ ਜਾਗਰੂਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋਈ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸੇਵਾ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਲ ਪਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਗੁਰਮਤ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਾਰਗ ਮਾਨਵਤਾ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਵਤੀਰਾ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਗੈਰ-ਅਮਲੀ, ਬੇਜਾਨ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਰੋਈ ਮਾਨਸਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੂਝ ਦਾ ਜਾਗਰੂਕ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਵਾਲਾ ਮਾਰਗ ਹੈ।

6. *ਦਿੱਵਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ*

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦਿੱਵਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਬੋਧਿਕ, ਭਾਵੁਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਸੰਗਠਨਾਤਮਿਕ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੋਧਿਕ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚਲਾ ਆਤਮ-ਤੱਤ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਥਵਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲੈ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਰਗਰਮ ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਰੁਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਿੱਵਤਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਿਵ-ਸਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਮਾਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬੇਦਾਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸਹਿਜ ਵਾਲੀ ਦਸ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਰੱਬ ਦੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ **(Kingdom of God)** ਵਾਲੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਈਸਾ ਮਸੀਹ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਿਖਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਾਜ ਤੁਹਾਡੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਤੁਹਾਡੇ ਦੁਆਲੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।[4]

ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਭੂ-ਅੰਸ਼ੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਤਮਕ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਇਕਾਗਰਤਾ, ਇੱਛਾ, ਸਬਰ ਤੇ ਉੱਦਮ ਦੀ ਅਤਿ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ-ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਅਕਤੀ ਰੂਹਾਨੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਲਸ ਗਫ਼ਲਤ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਸੂਫੀ ਵਜਦ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਲਾਰਮਈ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਰੱਬ ਦਾ ਸਾਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਅਸਥਾਈ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਜ਼ਾਲੀ ਨੇ ਅੰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਸੱਚ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[5]

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਤਲਾਸ਼ ਇਸਤਰੀ ਮਰਦ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇ ਭਗਤ ਦੀ ਦੁਵੱਲੀ ਖਿਚ ਨੂੰ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਸੰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵਿਕਸਿਤ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਤੁਲਿਤ ਤੇ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਖੁਦਾ ਤੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਪਸੀ ਖਿੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਅਤਿ ਤੀਬਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੋ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਈ ਸੂਫੀ ਰੱਬ ਨਾਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖੁਲ੍ਹ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ, ਜੀਵਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਛਿੰਨ-ਭੰਗਰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਵਿਘਟਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਮਰਤਾ, ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸੋਝੀ, ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਅਭਾਵ, ਆਪੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰੀਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਟਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਅਕਤਿਤੱਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਇਕ ਐਸੇ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਗੁਰੂ ਤੇ ਚੇਲੇ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ 'ਆਪੇ ਗੁਰ ਚੇਲਾ' ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਤੇ ਮੁਰੀਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਤਿ ਨੇੜਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਕ ਮੁਰੀਦ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੇਖ ਦੀ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੱਕਾਂ ਲਈ ਲੜਨ ਵਾਲੀ ਜੁਝਾਰੂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਗੁਰਮਤ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੁਕਤੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ। ਸਿੱਖ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਰਹਿਤ ਮਰਿਯਾਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਖਾਲਸਾ ਜਾਗਤ ਜੋਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਉਪਾਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਧਰਮ ਅੰਤਿਮ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਕੋਈ ਕੌਮ ਰੱਬ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਚੁਣੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਮਤ ਦੁਆਰਾ ਖੰਡਿਤ ਕੀਤੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਮੁਗਲਾਂ ਦੀ ਦਮਨਕਾਰੀ ਨੀਤੀ ਦਾ ਅੰਗ ਸਨ।[2] ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਖਾਲਸਾ-ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਗੁਰਮਤ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸੂਫੀ ਕਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਜਨਤਾ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ੋਸ਼ਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਪਰ ਆਪਣੇ ਹਮ-ਮਜ਼੍ਹਬ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਰੋਧ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ਼ਖਸ਼ੀ ਮੌਜ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਅਪਨਾਉਣ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਰਹੀ।

7. *ਇਕ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ*

ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸਰਦਾ ਮਾਨਵ ਇਕ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਮਵਾਰ ਗੁਰ-ਭਗਤੀ ਤੇ ਪੈਗੰਬਰ-ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਦਾ ਅਨੁਆਈ ਮਾਨਵ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਸ਼ਖਸ਼ੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਪੰਥ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮਾਨਵ ਵੀ ਇਕ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਰਸੂਲ ਅਤੇ ਅੱਲਾਹ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਾਲਾ 'ਖਾਸ ਵਸੀਲਾ' ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਯੋਗ ਸ਼ੇਖ ਦੀ ਮੁਰੀਦੀ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

8. *ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ*

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਨਵਤਾ ਤੇ ਦਿੱਵਤਾ ਦਾ ਸੰਗਮ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕਤਾ ਤੇ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਭੌਤਿਕਤਾ ਉਸ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦਿੱਵਤਾ ਉਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਬਣਨ ਲਈ ਉਹ ਸੀਮਿਤ ਤੋਂ ਅਸੀਮਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕਤਾ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਮਾਨਵ ਲਈ 'ਮਾਣਸ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਰਮ ਮਨੋਰਥ 'ਮਾਣਸ' ਤੋਂ 'ਦੇਵਤਾ' ਬਣਨਾ ਹੈ।[7] ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਨਵ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕਤਾ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ੈਤਾਨ ਅਥਵਾ ਨੀਵੇਂ ਆਪੇ ਦੇ ਕਾਬੂ ਹੇਠ ਆਇਆ

ਵਿਅਕਤੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ 'ਦਰਵੇਸ਼' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਟੀਚਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਮਿਥਿਆ ਹੈ।

9. *ਅਸਤਿਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਸੰਕਟ*

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਪਰਿਮਾਣ ਹੈ ਜੋ 700 ਬੀ. ਸੀ. ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਨਾਲ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[8] ਗੁਰਮੱਤ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਨਿਵਾਰਨ ਲਈ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਗੁਰ-ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਉਦਾਤੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿੱਥੇ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹਉਮੈਂ ਹੈ ਉੱਥੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਹਸਤੀ ਤੇ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣ ਵਿਚ ਵਿਘਟਨਕਾਰੀ ਰੋਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਆਤਮ-ਦਮਨ ਦੇ ਹੱਠ-ਮਾਰਗ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਵਸਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਨਾਮ-ਯੋਗ ਅਥਵਾ ਸਹਿਜ-ਯੋਗ ਨੂੰ ਵਸੀਲਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

10. *ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ*

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਆਦਰਸ਼ ਮਨ, ਸਰੀਰ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਤੇ ਫੇਰ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਉੱਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨਾਲ ਸੰਜੁਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ ਤੇ ਕਾਮਾਦਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਸਦੀਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਨੇਕ-ਕਰਤੱਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਲਾਲ ਤੇ ਜ਼ਮਾਲ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਂਤਰਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਜ਼ਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ (first nature) ਦੇ ਉਲਟ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਚੁਕੀ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ (second nature) ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਫ਼ਸ ਅਥਵਾ ਨੀਵੇਂ ਆਪੇ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਲਾਲ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਲਈ ਉਹ ਸਰੀਰਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਇਕਾਗਰਤਾ, ਇੱਛਾ, ਸਬਰ ਤੇ ਉੱਦਮ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਆਧਾਰਤ, ਘਾਲਣਾ-ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਕੱਤਣ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

11. *ਮਾਨਵ ਦਾ ਜੀਵਨ ਲਕਸ਼-ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ*

ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਵਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਪੂਰਨ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੋਂਦ, ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਦਾਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਤੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਬੰਧੇਜ ਦੁਆਰਾ ਸਾਧਾਰਣ ਮਾਨਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਲਾ ਆਤਮਕ ਤੱਤ ਉਸ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਲਈ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਗੁਜ਼ਰ ਰਹੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[9] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਵਿਅਕਤੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਦੀਵਤਾ ਵਲ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਭੌਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲਕ-ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਤਮਕ ਮਾਇਕ ਪ੍ਰਪੰਚ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

12. *ਮਾਨਵ—ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰੀ*

ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਯਾਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਯਾਤਰਾ ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ—ਧਰਮ-ਖੰਡ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ, ਸਰਮ-ਖੰਡ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਕਰਮਵਾਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਹੋਣ ਲਈ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਉਹ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਅਸੀਮ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਘਾਲਣਾ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕਾਇਆ ਕਲਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸੋਚ ਉਤਪੰਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਵਾਂਗ ਅਨੰਤ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਸਾਲਕ ਰੂਹਾਨੀ ਮਾਰਗ ਦੇ ਚਾਰ ਪੜਾਵਾਂ—ਸ਼ਰੀਅਤ, ਤਰੀਕਤ, ਮਾਰਫਤ ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਕਰਮਵਾਰ ਧਾਰਮਕ ਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਰੂਹਾਨੀ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

13. *ਨਵੇਂ-ਮਾਨਵ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ*

ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਤੇ ਬਾਹਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੀ ਨੀਵੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਿਲ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਹਰੇਕ ਵਸਤ ਨੂੰ ਕੱਢ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਕੇ ਉੱਚਤਮ ਦੈਵੀ-ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ 'ਚੋ ਨਵੇਂ ਮਾਨਵ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਆਪੇ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਸੀਮਤਾ ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਦਵੰਦਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਈ ਦਵੈਤ ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਇਸ ਨਵ-ਸਿਰਜਤ ਮਾਨਵ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ। ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ

ਨਵ-ਸਿਰਜਤ ਮਾਨਵ ਸੰਸਾਰਕ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਿਰਪੇਖ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੁਆਰਾ ਅਪਵਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਮਾਨਵ ਨੀਵੇਂ ਆਪੇ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਕੇ ਅਬਦੀਅਤ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਰੱਬ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ।[10] ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਨਵ-ਸਿਰਜਤ ਮਾਨਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਮਰ ਕੇ ਰੱਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਇਕ ਮੋਹ ਅਧੀਨ ਕਦੀ ਵੀ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਵ੍ਰਿਧੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਆਪਣੀ ਨੀਵੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ 'ਮਰ ਕੇ ਜੀਣ' ਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਧੀ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਜਿੰਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਕੇ ਸਦੀਵਤਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ :

ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸੰਬੰਧੀ ਜਿੱਥੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਂਝਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਈ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਮਾਨਵ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਿਰਦਾਰ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਤਕਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਿਚਲੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਨਿਮਿਨਲਿਖਿਤ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਗੌਰਵ-ਭਰਪੂਰ ਹੋਂਦ ਕਰਕੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਜਗਤ ਦਾ ਸਿਰਤਾਜ-ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਹਰੀ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਮਨ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਜੋਤ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਮੇਲ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਲਈ ਇਕ ਦੁਰਲਭ ਅਵਸਰ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਗੌਰਵਮਈ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਵਿਚ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਰੋਕ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਕਟ ਅਥਵਾ ਸਰਾਪ ਵਾਲੀ ਵਸਤ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਤ-ਲੋਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਜੰਨਤ ਵਿਚ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਵਰਜਤ ਫੱਲ ਖਾ ਕੇ ਕੀਤੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਹੁਕਮ ਅਦੂਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਹ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਧਰਤੀ ਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪਾਪ ਦਾ ਫਲ ਭੋਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਈ ਝਗੜਿਆਂ ਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਦੱਸਿਆ ਤੇ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਕਿ ਦਾਈ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਜੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾੜੂ ਕਟਣ ਦੀ ਥਾਂ ਗੱਲਾ ਹੀ ਕੱਟ ਦਿੰਦੀ ਤਾਂ ਕਿੰਨਾ ਅੱਛਾ ਹੁੰਦਾ।[11]

1. *ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਭੇਦ :* ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਜੀਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਮਿਲ ਗਈ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਯੋਗ ਸੰਸਾਰਕ ਲੋੜਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਕਾਰਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਨਾਈ ਗਈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਮਾਨਵ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਤੀਰਾ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ

ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਬਣਾਏ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਤਿਆਗ ਤੇ ਸੰਨਿਆਸ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਅਨੁਯਾਈ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤ ਨੂੰ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਡੇਗਣ ਵਾਲੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਭਰੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਜੀਂਦੇ ਹੋਏ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਕਾਇਲ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪੀ ਮਾਨਵ ਰਾਜ-ਯੋਗੀ ਹੈ ਜੋ ਭਰਪੂਰ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕੰਵਲ ਫੁੱਲ ਵਾਂਗ ਨਿਰਲੇਖ ਵੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਮਾਰਗ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਿਤੇ ਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਨਵਿਰਤੀ ਮਾਰਗ ਦਾ ਅਨੁਆਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਮਾਨਵ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਨੂੰ ਹੀ ਪਾਪ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। [12] ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਆਰਦਸ਼ ਸੰਸਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰਕ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਆਰਥਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਰੁੱਝੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਸ ਕਾਵਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤਿ ਨੀਵਾਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

2. *ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ :* ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਸੱਤ ਹੈ, ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ। ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਮੂਲੀਅਤ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਵੀ ਹੈ। [13] ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਅਨੁਯਾਈ ਮਾਨਵ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਸਰੂਪ ਵਾਂਗ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਰਵਾਨਗੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[14] ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਉਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੱਸਣ, ਖੇਡਣ, ਪਹਿਨਣ ਤੇ ਖਾਣ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤ ਦਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਅਨੁਰੂਪ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਰੋਗਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਨਾਲ ਅਨੁਰੂਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਲੋਕਮੁਖਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਨਿਵਾਰਣ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰਮੁਖਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਤੁਲਿਤ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੋਕ ਦੇ ਸੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਲੋਕ ਦੇ ਸੁੱਖਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[15]

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰਮੱਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਵਰਤਮਾਨ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਅਣਗਹਿਲੀ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਹੋਰ ਕਵੀ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜਬਰ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰਲੋਕਮੁਖਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਰਹੇ ਪਰ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਤੇ 'ਜ਼ੋਰ' ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਕੀਤਾ। ਹਲਤ ਦੇ ਸੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਖੋਹਣ ਵਾਲੀ ਰਾਜ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਰਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪੜਚੋਲ ਕੀਤੀ।

ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਉਲਟ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਆਚਾਰੀਆ ਸ਼ੰਕਰ ਵਾਂਗ ਮਿਥਿਆ ਅਥਵਾ ਕੂੜ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦੀਨ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮਾਨਵ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਖੇਧਾਤਮਿਕ ਵਤੀਰਾ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਿਰ-ਉੱਦੇਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨੂੰ ਅਰਥ-ਹੀਣ ਚੱਕਰ ਖਿਆਲ

ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਛਿੰਨ-ਭੰਗਰਤਾ ਦਾ ਵਾਰ ਵਾਰ ਕੀਤਾ ਵਰਨਣ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੌਲਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮਾਨਵ ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਪਨਾ ਕੇ ਪ੍ਰਲੋਕਵਾਦੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਸੰਖਿਪ ਵਿਚ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ ਮਾਨਵ ਸਮੁੱਚੇ, ਸਾਰਥਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਤੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਹੈ।

3. *ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ :* ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ-ਪੱਧਰ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਸਮੂਹਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[16] ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੁਝਾਇਆ ਗਿਆ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿੱਜੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚੋ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇਣ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਕ ਸੂਫੀ ਨੈਤਿਕ ਸਿਥਿਲਤਾ ਤੇ ਪੂਰਨ-ਸੰਤੋਖਵਾਦ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜਕ ਹਿੱਤ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

4. *ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ :* ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਦੋਹਾਂ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਜੋਗਮਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਜੋ ਇਕ ਹਿੰਦੂ ਪਾਸੋਂ ਚੰਗੇ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪਾਸੋਂ ਇਕ ਨੇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਬਹੁ- ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਮਾਜ **(multiple central society)** ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਸੀ।[17]

ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਉਲਟ, ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਏਕਾ-ਕੇਂਦਿਰਤ ਸਮਾਜ **(co-centric society)** ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸਲਾਮ ਫੈਲਾਉਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੱਦਦ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਨੀਤੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਭਾਰਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਇਕੋ ਇਕ ਇਸਲਾਮੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਏਕਾ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਪੂਰਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਸੰਖਿਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਾਨਵ ਬਹੁ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰਖਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਏਕਾ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਾਰੰਸ਼

ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਉਸ ਰੋਸ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਰਮਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਅਤੇ ਆਂਤਰਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਧਾਰਮਕ ਰੀਤੀਆਂ ਵਿਰੁਧ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਇਸ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ। ਇਹੋ ਹੀ ਉਹ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਮਾਨਵ-ਸੰਕਲਪ ਨਾਲੋਂ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਮਾਨਵ-ਸੰਕਲਪ

ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਰੇਖਾਵਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਲਹੂ-ਪੀਣੇ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਮੰਡਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਖੂੰਖਾਰ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਗਿਣਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਾਗਰੂਕ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੀ ਪਰ ਇਸ ਉਲਟ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੂਫੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਰੂੜੀਵਾਦ, ਰੂਪਵਾਦ ਤੇ ਮਧ-ਕਾਲੀਨ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਸੱਤਾਵਾਦ ਵਿਰੁੱਧ ਬਗਾਵਤ ਤਾਂ ਕੀਤੀ ਪਰ ਹਾਕਮਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਸਾਂਝ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਗਾਵਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ।[18] ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਹਜ਼ਰਤ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਸੰਘਰਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਲੁਕਵੀਂ ਨਫਰਤ ਤੇ ਮੁਗਲ ਸਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਹਮਦਰਦੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਅਨੁਯਾਈ ਮਾਨਵ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਚੰਡ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਤੇ ਆਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਬਦੇਸ਼ੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਕੇ ਮੁਗਲਾਂ ਕੋਲੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਖੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਹੋਣੀ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਆਏ ਪਲੀਦੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਹਿਦਤੁਲ-ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਓਟ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸਲਾਮੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਖੁੱਸ ਜਾਣ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਦਾ ਮਨੋ-ਵਿਰੇਚਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[19] ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਮਾਨਵ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਾਨਵਤਾ-ਪੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਾਲਾ, ਚੋਗਿਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕ, ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਨਿਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਉਹ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਪੁਰੋਹਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਖੌਫ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਰਭੈ ਮਾਨਵ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਦੀ ਦਿਵਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਬੇਦਾਰ ਆਤਮਾ ਵਾਲਾ, ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ੋਚਣੀ ਵਾਲਾ ਗੀਤਸ਼ੀਲ ਮਾਨਵ ਹੈ ਜੋ ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਬਣ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰੱਤਵ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰੁਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਅਤਾ ਦਾ ਕਦੀ ਵੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਭਰਪੂਰ ਸੰਘਰਸ਼ਸ਼ੀਲ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੂਰਮਗਤ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਵਿਕਸਿਤ ਤੇ ਧੁੰਧੂਕਾਰ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਗਿਰਾਵਟ ਵਾਲੀ ਸੰਸਾਰਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਥੇਬੰਦਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰਨਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਥਵਾ ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਮਾਨਵ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਾਧਨਾ ਖੇਤਰ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕਾਂਤਮਈ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੂਫੀ-ਮਾਨਵ ਦੇ ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਮਾਜਕ ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਭਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਉਹ ਸਥਾਪਤ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਪਲਾਇਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤ ਕਾਵਿ ਤੇ ਸੂਫੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਮਾਨਵ ਦੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਕਰਮਵਾਰ 'ਸੰਘਰਸ਼' ਤੇ 'ਪਲਾਇਨ' ਦੇ ਦੋ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

1. Ernest Cassirer, *An Essay on Man*, p. 26
2. R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Projane*, p. 198
3. Dr. Attar Singh, "Guru Nanak's vision of Religious Humanism," *Studies in Sikhism and Comparative Religion*, Vol. I, No. 1, Oct., 1985, p. 25.
4. W. L. Emerson, *Footprints of Jesas*, Part III, p. 153
5. R. C. Zaehner, op. cit., p. 160
6. Dr. Attar Singh, " *Guru Gobind Singh's Vision of Religious Evolution of Man*, Pbi. Uni. Journal of Medieval Indian Literature, Vol. IV, March-Sept. 1980, p. 92
7. *ਬਲਿਹਾਰੀ ਗੁਰ ਆਪਣੇ ਦਿਉਹਾੜੀ ਸਦ ਵਾਰ ॥*
   ਜਿਨਿ ਮਾਣਸ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਕੀਏ ਕਰਤ ਨ ਲਾਗੀ ਵਾਰ ॥ ਪੰ. ੪੬੨
8. Gustar Mensching, *Structures and Patterns of Religion* (Trans. by Hans F. Klimkeit and Srinivasa Sarma) Delhi, Moti Lal Banarsi Dass, 1976
9. W. M. Urgan, *Humanity and Deity*, p. 424
10. Dr. Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, pp. 73-75
11. ਫਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕਪਿਆ ਜੇ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ ॥
    ਪਵਨਿ ਨਾ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾਂ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ ॥ ਪੰ. ੧੩੮੧
12. *ਨਿਜ ਜਣੰਦੀ ਭੋਲੀਏ ਮਾਏ*
    ਜਣ ਕਰ ਲਾਇਉ ਪਾਪੁ ਨੀ
    (ਚੋਣਵੀਆਂ ਕਾਫੀਆਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ), ਪੰ. 85
13. ਸਰਬ ਨਿਵਾਸੀ ਸਦਾ ਅਲੇਪਾ ਤੋਹੀ ਸੰਗ ਸਮਾਈ । ਪੰ. ੬੮੪
14. ਵਿਚਿ ਦੁਨੀਆ ਸੇਵ ਕਮਾਈਐ ॥
    ਤਾ ਦਰਗਹ ਬੈਸਣੁ ਪਾਈਐ ॥ ਪੰ. ੨੬
15. ਇਹ ਲੋਕ ਸੁਖੀਏ ਪਰਲੋਕ ਸੁਹੇਲੇ ॥
    ਨਾਨਕ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭਿ ਆਪਹਿ ਮੇਲੇ ॥ ਪੰ. ੨੯੨
16. ਆਪਿ ਮੁਕਤੁ ਮੁਕਤੁ ਕਰੈ ਸੰਸਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੨੯੫
17. ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, *ਸਾਚੀ ਸਾਖੀ*, ਪੰ. 26
18. Dr. Attar Singh, "Alienation as a poetic principle in Guru Nanak's Numinous poetry", *Guru Nanak To-day* (Ed. S. S. Sekhon), p. 76
19. *ਉਲਟੇ ਹੋਰ ਜ਼ਮਾਨੇ ਆਏ*
    ਕਾਂ ਲਗੜ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਲਗੇ,
    ਚਿੜੀਆਂ ਜੁਰੇ ਖਾਏ। ਉਲਟੇ ਹੋਰ ਜਮਾਨੇ ਆਏ।
    ਬੁਲ੍ਹਾ ਹੁਕਮ ਹਜ਼ੂਰੋ ਆਇਆ,
    ਤਿਸ ਨੂੰ ਕੌਣ ਹਟਾਏ। ਉਲਟੇ ਹੋਰ ਜ਼ਮਾਨੇ ਆਏ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ

ਡਾ. ਓਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਗਮਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਪ੍ਰਸਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਜੱਥੇਬੰਦ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਣਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਦਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ। ਫਲਸਰੂਪ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਰੂੜ੍ਹੀ ਨਾਲੋਂ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਤਾਤਵਿਕ ਨਿਖੇੜੇ (epistemological cut) ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਜਿਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸੰਵਾਹਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚਲੀਆਂ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ, ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪਿਆਰ ਵਿਧੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਅਤੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਗੰਭੀਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜੇ ਤਕ ਆਪਣੀ ਮੁੱਢਲੀ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਤੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੋਈ ਖੋਜ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਕਾਰਣ ਅਜੇ ਐਨਾ ਗੰਭੀਰ, ਸੰਪੂਰਣ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਰਗੀ ਸ਼ਾਸ਼ਵਤ ਅਤੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਇਆ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਧਿਐਨ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਇਸ ਦੇ ਸਰਲਾਰਥ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਇਕ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਨਵੀਨ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਨਵੀਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਅਧਿਕ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨਵੀਨਤਮ ਅਤੇ ਅਧਿਕ ਸਾਰਪੂਰਣ ਵਿਧੀ ਸਾਬਤ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਡੂੰਘੇ ਅਤੇ ਲੁਪਤ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹੀ ਸੁਭਾਅ

ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਮਾਣਕ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆਂ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਦਹਾਕੇ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਅਜੇ ਤਕ ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਲੇਖਕ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਫਲਸਰੂਪ, ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ, ਰੂਪਵਾਦੀ, ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਸਾਡੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ- ਵਿਗਿਆਨਕ (dialectical semiological) ਹੈ। ਇਸ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਪਾਠ-ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਆਧਾਰ-ਰੂਪ ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਸੂਚੀ-ਰੂਪ ਨਿਖੇੜਾ ਅਤੇ ਵੇਰਵਾ ਨਾ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨੀਰਸ ਸੰਰਚਨਾਤਮਿਕ ਮਕਾਨਕੀ ਵਿਧੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਚਾ ਲਿਆ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁੰਦਿਆ ਤੇ ਉਣਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ, ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਿਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਪਾਠ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਸਤਿੱਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਗੁਰਮੁਖ/ ਮਨਸੁਖ, ਨਾਮ/ ਮਾਇਆ, ਹਲਾਲ/ਹਰਾਮ, ਸਤਿਗੁਰੂ/ਅਸਤਿਗੁਰੂ, ਸੰਸ਼ਕ/ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ, ਮੁਕਤੀ/ਦਾਸਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਵਿਰੋਧੀ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ (ਹਉਮੈਂ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿ) ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਅਤੇ ਤਣਾਉ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਜੋ ਰੂਪ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਤੁੱਛ ਜੇਹਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪਰਤਾਂ, ਉਪੇਖਿਅਤ ਪੱਖਾਂ, ਸਾਰਥਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵ੍ਹਿਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਟੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ, ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੇਕਾਂ ਨਵੇਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਹੁਣ ਤਕ ਹੋਏ ਸਮੁੱਚੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲੋਂ ਨਵੇਕਲਾ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਛੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਰਚਾ ਦੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ ਇਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਆਦਿ ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਪੂਰਵ ਨਾਨਕ-ਕਾਲੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਕੇਵਲ ਸਰਲ ਜੇਹਾ ਪਰਿਚਯ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨਾਲ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕਬੀਰ ਤਕ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ

ਸਾਹਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਭਗਤ-ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ, ਧਾਰਮਕ, ਸਮਾਜਕ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ, ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਜ਼ਾਇਜ਼ਾ ਲਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਅਤੇ ਚਿਨ੍ਹਿਤ ਦੀ ਸਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਸੱਚ/ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਨਿਖੜ ਅੰਸ਼ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਰਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ **(epistemological transformation)** ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤਤਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਲਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਵੀ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਉੱਤੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ-ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜੀਵ, ਪੰਜਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਮਧਿਅਸਥ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਮਾਇਆ, ਜਗਤ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸਮਾਜ, ਹੁਕਮ, ਗੁਰੂ, ਨਾਮ, ਅਤੇ ਛੇਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ, ਮੁਕਤੀ/ ਮੋਖ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਨੈਤਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਤਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਚਿੰਨ੍ਹ- ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਰੂਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਸਮੁੱਚੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸਾਰਾਂਸ਼-ਮਾਤਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨ ਉਘੜਿਆ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਭਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮਾਜਕ-ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਪਰ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤ- ਮਾਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੂਰਵ-ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਪਤਨ ਆਇਆ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਵਿਚ ਮੁੜ ਕਿਵੇਂ ਹ੍ਰਾਸ ਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਵੀ ਇਸੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇੰਜ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਕਿਆ ਦਾ ਇਕ ਸਿਸਟਮ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਪਾਠ-ਰੂਪੀ ਅਤਿ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪੈਰੋਲ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ **(binary**

oppositions) ਅਤੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਅਤਿ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਰਥ ਅਤੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਧਿਅਸਥਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚ ਤਾਲਮੇਲ ਕਾਇਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੋਧ ਚਿੰਨ੍ਹਕ-ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ, ਲੈਂਗ-ਪੈਰੋਲ, ਇਕਾਲਕਤਾ-ਦੁਕਾਲਕਤਾ, ਵਿਨਿਆਸ-ਕ੍ਰਮਕੀ ਅਤੇ ਸਹਿਚਾਰੀ ਸੰਬੰਧ, ਵਾਚਾਰਥ ਅਤੇ ਲੱਖਣਾਰਥ ਅਤਿ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋਏ ਹਨ। ਫਲਸਰੂਪ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਤੇ ਅਤਿ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕੱਲੇ ਤੱਤ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਹ ਦੂਜੇ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਵਿਨਿਆਸ-ਕ੍ਰਮਕੀ ਅਥਵਾ ਸਹਿਚਾਰੀ, ਇਕਾਲਕ ਜਾਂ ਦੁਕਾਲਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪਾਠ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਉਸਾਰੀ ਸੰਕਲਪੀ ਜੁਗਤ **(conceptual network)** ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸਾਰਾਂਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਉੱਪਰ ਵਰਣਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਤਸਵੀਰ ਉਘੜਦੀ ਹੈ :

ਰੱਬ/ਮੁਕਤੀ **(destinateur)**	ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ **(object)** |	ਮਾਨਵਤਾ **(destinataire)**
ਸਹਾਇਕ **(abjutant)** (ਗੁਰੂ, ਹੁਕਮ, ਨਾਮ ਰਜ਼ਾ, ਭਾਣਾ ਆਦਿ)	ਮਨੁੱਖ **(subject)**	ਵਿਰੋਧੀ **(opposing)** (ਮਾਇਆ, ਹਉਮੈਂ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿ)

ਉਕਤ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਤਾਂ ਦਾ ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਕਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕੇਵਲ ਪਰੰਪਰਾਈ 'ਕਾਲਪਨਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਨ੍ਹ' ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਜ ਇਹ ਆਪਣਾ ਸਮਾਜਕ ਚਿੰਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਹੱਤਵ ਖੋ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਦਾ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਧਿਐਨ ਵਾਂਗ ਕੇਵਲ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਸਰਲਾਰਥੀ ਸਾਰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਚਿੰਨ੍ਹਕ ਅਰਥਾਤ ਅਭਿਧਾਮੂਲਕ ਸਰਲਾਰਥੀ ਸਾਰ ਮੂਲ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਜਾਂ ਸਾਧਨ-ਮਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਹਰੇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹਤ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਅਰਥਾਤ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਕ, ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ

ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਵਲੀ ਸੰਬੰਧ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਪਰਉਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਵਲੀ ਅਰਥਾਤ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਹਰੇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਚਿੰਨ੍ਹਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਇੰਜ, ਉਕਤ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਜੋ ਤਸਵੀਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਹਨ।

ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬ੍ਰਹਮ : ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਚੇਤਨ ਸੱਤਾ, ਸਰਵ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਸਰਵ- ਸਮਾਨਤਾ, ਜੀਵ : ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ; ਗੁਰੂ : ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ; ਹੁਕਮ : ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ; ਰਜ਼ਾ ਅਤੇ ਭਾਣਾ ; ਸਮਾਜ ਵੇਗ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ ; ਨਾਮ : ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੀ ਸਤਿ ਚੇਤਨਾ ; ਮਾਇਆ ; ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਵਿਰੋਧੀ ਕੂੜ ਚੇਤਨਾ ; ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ, ਧੀਰਜ, ਸੰਜਮ, ਦਇਆ ਆਦਿ : ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਗੁਣ ; ਹਉਮੈਂ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ, ਕਾਮ ਆਦਿ: ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਜੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਰੂਪਾਂਤਰਤ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਤੇ ਨਿਰਮਾਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਉਪਰੰਤ ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜ ਵਿੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਕੱਲੇ ਇਕੱਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾ ਦਾ ਸਾਰਾਂਸ਼ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਪਿਛੋਂ ਉਸ ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕਰਨਾ ਵੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਉਕਤ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਧਾਰਮਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਫਿਊਡਲ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ, ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ, ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਉਸ ਕਾਲ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਲਈ ਸਥਾਪਤ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਚੇਤਨ ਸੱਤਾ ਭਾਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਚੇਤਨ, ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਇਕਾਈ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਅਰਥਾਤ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਾਇਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਉਨਮੁਖ ਰੁਖ

ਮੁਤਾਬਕ ਚੱਲਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ (ਬ੍ਰਹਮ) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਰਹਿ ਕੇ ਆਚਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਉੱਨੀ ਹੀ ਰਵਾਨੀ, ਲਯ, ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਔਕੜਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ। ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਬਦਵਾਲੀ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਤ ਕੇਂਦਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬ੍ਰਹਮ ਅਥਵਾ ਨਾਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਅਤੇ ਗਤੀ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ (ਬ੍ਰਹਮ) ਅਥਵਾ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੀ ਸਤਿ ਚੇਤਨਾ (ਨਾਮ) ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚੱਲਣ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਭਟਕ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਕੂੜ ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ (ਮਾਇਆ ਦਾ) ਮਾਰਗ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜ, ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਉਸ ਦੇ ਅੱਗੇ ਵਿਕਟ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਕੇ ਖੜ੍ਹੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਨਾਲੋਂ ਵਿਜੋਗਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਜੋਗਿਆ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਮਾਰਗ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ, ਅਰਥਾਤ ਕੂੜ-ਚੇਤਨਾਮੁਖੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਵਿਰੋਧੀ ਰਾਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦਾ ਮਾਰਗ (ਰੱਬ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦਾ ਮਾਰਗ) ਮਾਨਵਤਾ ਅਥਵਾ ਸਮਾਜ-ਪੱਖੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਮਾਇਆ ਦਾ ਰਾਹ ਮਾਨਵਤਾ ਅਥਵਾ ਸਮਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਫਿਊਡਲ ਵਿਵਸਥਾ ਹਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਨਾਲੋਂ ਵਿਜੋਗਿਆ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਮਾਇਆ-ਗ੍ਰਸਤਤਾ ਅਰਥਾਤ ਕੂੜ ਚੇਤਨਾਮੁੱਖੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸੰਸਾਰਕ ਝੁਮੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਲੀਨ ਅਤੇ ਤਣਾਉ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤ ਹਉਮੈਂ, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਆਦਿ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਰਥਾਤ ਮਨਮੁਖ.ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਔਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਭਟਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦਾ ਹੀ ਅੰਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਆਂ (ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਗੁਰੂ) ਦੀ ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਉਹ ਫਿਰ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਇਸ ਦੇ ਉਸਾਰੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਬੋਧ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਗਿਆਨਵਾਨ ਮਨੁੱਖ (ਗੁਰੂ), ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਨਾਮ), ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ (ਹੁਕਮ), ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ (ਰਜ਼ਾ, ਭਾਣਾ ਮੰਨਣਾ) ਆਦਿ ਮਧਿਅਸਥ-ਚਿੰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗ ਨੂੰ ਸੰਜੋਗ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਇਸ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ, ਸੰਜਮ, ਦਇਆ, ਪ੍ਰੇਮ ਆਦਿ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇੰਜ ਉਹ ਮਾਇਆ ਗ੍ਰਸਤ ਅਰਥਾਤ ਕੂੜ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਨਿਵਿਰਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼, ਅਤਿਆਚਾਰੀ ਫਿਊਡਲ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ, ਸਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਦਾਸਤਾ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜ, ਪ੍ਰਤਿ ਉਨਮੁਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਅਤੇ ਉਤਕਰਸ਼

ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਸੀਹ ਘੇਰੇ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵਤਾਦਾਵੀ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਵਡਿਆਇਆ ਅਤੇ ਉਚਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੰਜ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਤਿਆਚਾਰੀ ਅਤੇ ਸ਼ੋਸਕ ਤਤਕਾਲੀਨ ਫਿਊਡਲ ਵਿਵਸਥਾ, ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਉਪੱਦਰਵ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾਉਣ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪੱਖੀ, ਲੋਕ-ਹਿਤੀ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਇਕ ਮੁੱਖ ਉੱਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਉਘੜਦਾ ਹੈ: ਵਿਰਸੇ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਅਪ੍ਰਚਰਿਤ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਨਮੁਖ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧਤ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਉੱਦੇਸ਼ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਰਥਾਤ ਸਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਦਾਸਤਾ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ : ਗੁਰੂ, ਨਾਮ, ਹੁਕਮ ਆਦਿ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਪਹਿਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਇਸ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਮਧਿਅਸਥ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ, ਪਰ ਮਾਇਆ ਹਉਮੈਂ, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਆਦਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਹਰ ਸਮੇਂ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਪੂਰੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ, ਸੁਹਿਰਦਤਾ, ਲਗਨ ਅਤੇ ਪਰਿਸ਼੍ਰਮ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ (ਗੁਰੂ) ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਠਿਨ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ (ਸਾਧਨਾ-ਮਾਰਗ) ਦਾ ਅਨੁਸਰਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਗੁਰੂ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪੰਜ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉਪਰ ਵਸੀਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਰੁਖ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਵਾਹਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ 'ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਸਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਦਾਸਤਾ-ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਯੁਗ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ, ਮੁਕਤੀ, ਸਚਿਆਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਮਨਮੁਖ ਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨਾ ਆਦਿ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਰਥਾਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਬੋਧ, ਸਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਹੋਣ ਅਰਥਾਤ ਸਾਤਵਿਕ ਨੈਤਕ-ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ, ਸੰਤੁਲਿਤ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਇਨਸਾਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਨਾਲੋਂ ਵਿਜੋਗਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਰੁਖ ਹੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਦਾ ਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਆਤਮਸਾਤ ਵੇਗ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਬੋਧ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਤੇ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਦਿਮਾਗੀ ਸੱਚੇ ਦੇ ਐਨ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਸ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ, ਜਾਤਪਾਤ-ਰਹਿਤ ਸੁਤੰਤਰ, ਸੋਸ਼ਣ-ਮੁਕਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ੍ਰਿਜਣਾ

ਹੋ ਸਕੇ। ਜਿਹੜਾ ਅੱਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੇਧ ਅਨੁਕੂਲ ਚਲਣ ਵਾਲੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕੇ।

ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਲਗਭਗ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕੁ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਤੋਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸੀ ਕਿ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਮਕਾਲੀ ਰੂੜ੍ਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਾਰਹੀਣ ਅਤੇ ਖੋਖਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਰਬਾਂਗੀ ਅਤੇ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਥਵਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਿਰਜਣਤਾਵਾਂ ਦਾ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਸਰਵ-ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਇਕਾਈ ਮਨੁੱਖ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਅਰਥਾਤ ਮਨਮੁਖ ਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨ ਲਈ ਮੂਲਭੂਤ ਸਾਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਪਣਾਈਆਂ ਫਿਊਡਲ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਪੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਇਆ ਜਾਏ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਤੇ ਜਿੰਨਾ ਬਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਦਿੱਤਾ, ਉੱਨਾ ਸਮੁੱਚੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਤ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸੀ ਕਿ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾ ਚੁੱਕੀ ਅਤੇ ਅਸਾਰਥਕ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਵੀ ਤਾਤਵਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ, ਜੀਵ, ਮਾਇਆ, ਜਗਤ, ਹੁਕਮ, ਗੁਰੂ, ਨਾਮ, ਮਨਮੁਖ, ਗੁਰਮੁਖ, ਮੁਕਤੀ ਆਦਿ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤਾਂ ਦਾ ਜੋ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪੱਖ ਉਜਾਗਰ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਭੇਖੀ ਅਤੇ ਆਡੰਬਰਪੂਰਨ ਧਾਰਮਕ ਵਿਵਸਥਾ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭੇਖੀ ਧਾਰਮਕ ਕਿਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨਾ, ਜਾਤਪਾਤ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਡਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ; ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੇ ਅਧਿਕ ਬਲ ਦੇਣਾ ; ਦਾਸਤਾ-ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ; ਫਿਊਡਲ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਰੜੀ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ; ਸ਼ੋਸ਼ਕ ਅਤੇ ਉਪਦਰਵਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨਾ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਨੀ ; ਕਿਰਤ ਕਮਾਈ ਅਥਵਾ ਸੱਚੀ-ਸੁੱਚੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਾਉਣਾ; ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜਥੇਬੰਦ, ਮਤ ਅਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ; ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰਨੀ; ਹੋਰਨਾਂ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਸਥਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ

ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ; ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ; ਧਰਮਸ਼ਾਲ; ਪੰਗਤ; ਲੰਗਰ ਅਤੇ ਮੰਜੀਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨਾ; ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ; ਆਪਣੀ ਸੁੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਨਸਾਧਾਰਣ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ; ਸਰਵ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਸਰਵ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਭਰਾਤਰੀ ਭਾਵ, ਏਕਤਾ, ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਕਰਨਾ; ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ (ਬ੍ਰਹਮ) ਦੇ ਸਾਰ- ਤੱਤ ਤੋਂ ਬੋਧ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਗ੍ਰਹਿਣ-ਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ; ਸਚਿਆਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਰਸਾਉਣਾ ; ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਕਰਨੀ, ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਕਰਮ, ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਅਮਲ, ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਅਭਿਆਸ, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੂਰਨ ਤਾਲਮੇਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ; ਗੱਦੀ-ਨਸ਼ੀਨੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾ; ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਵਿਰਸੇ ਦਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਨ; ਜਨਸਾਧਾਰਣ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਅਨੁਕੂਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀ ਫਿਊਡਲ ਹਕੂਮਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸੱਚੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪਹਿਲੂ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਸੰਤ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਸਾਰਪੂਰਣ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਗਾਮੀ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰ ਬੀਜ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ। ਸੋ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵਰਤਤ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਿਤ ਮਤ ਵਿਵਹਾਰਕ ਮਤ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਪਹਿਰੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਪੂਰਨ ਤਾਲਮੇਲ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਪੂਰਨ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖ ਸਨ ਅਤੇ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਉਹ ਇਸੇ ਪਰਿਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਤਕਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ।

ਫਲਸਰੂਪ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਪਣੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਉਨਮੁਖ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੇਵਲ ਕਾਲਪਨਕ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤ ਰੂਪ ਪਰਦਾਨ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਵਿਵਹਾਰਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਮਾਨਵਵਾਦੀ, ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਮਤ, ਪੰਥ ਅਤੇ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਿਆ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ

ਡਾ. ਜਾਗੀਰ ਸਿੰਘ

ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਅਧਿਆਇ ਵੰਡ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ : ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੰਗੀਤਕ ਪਿਠ-ਭੂਮੀ
(ੳ) ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ
(ਅ) ਭਾਰਤੀ ਰਾਗ ਪਰੰਪਰਾ

ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ : ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ, ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵ।

ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ : ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ।

ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ : ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ।

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ : ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਨਿਭਾਉ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ।

ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕ ਪਿਠ-ਭੂਮੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕੋਈ ਸੰਜੋਗੀ ਅਤੇ ਅਨੋਖੀ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਘਣਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ, ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ, ਪੌਰਾਣਕ, ਬੋਧੀ, ਜੈਨੀ, ਸਿੱਧ, ਨਾਥ, ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਪਿਛੋਕੜ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਰਾਗ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਕਈ ਉਹ ਰਾਗ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸਨ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਦੋ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਨਵੇਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਕੁਝ ਮਿਰਸ਼ਤ ਰਾਗ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਹਨ :

ਗਉੜੀ ਗੁਆਰੇਰੀ, ਗਉੜੀ ਦਖਣੀ, ਗਉੜੀ ਚੇਤੀ, ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣ, ਗਉੜੀ ਦੀਪਕੀ, ਗਉੜੀ ਪੂਰਬੀ ਦੀਪਕੀ, ਗਉੜੀ ਪੂਰਬੀ, ਗਉੜੀ ਮਾਝ, ਗਉੜੀ ਮਾਲਾ, ਗਉੜੀ ਭੀ

ਸੋਰਠਿ ਭੀ, ਵਡਹੰਸ ਦਖਣੀ, ਤਿਲੰਗ ਕਾਫੀ, ਸੂਹੀ ਲਲਿਤ, ਬਿਲਾਬਲ ਗੌਂਡ, ਬਿਲਾਵਲ ਦਖਣੀ, ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ, ਮਾਰੂ ਕਾਫ਼ੀ, ਮਾਰੂ ਦਖਣੀ, ਬਸੰਤ ਹਿੰਡੋਲ, ਕਲਿਆਣ ਭੁਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਗਤੀ ਵਿਭਾਸ, ਆਸਾ ਆਸਾਵਰੀ ਸੁਧੰਗ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਰਾਗ ਮਾਲਾ ਦਾ ਪੁਰਾਤਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਮਾਲਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਿਆਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਾਗ ਮਾਲਾ ਭਾਰਤੀ ਰਾਗ ਮਾਲਾ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਇਕ ਕੜੀ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕਈ ਨਵੇਂ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਵੀ ਗਿਣਾਏ ਗਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਰਾਗ ਮਾਲਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਜੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਰਾਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਾਵਿਕ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕ ਤੱਤ ਭਾਵੇਂ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। (ੳ) ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ (ਅ) ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣੇ ਹਨ। ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ[1] ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇੰਜ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

"ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਬਾਣੀ ਨੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਦਿਆਂ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਬੜੀ ਸਿਆਣਪ ਨਾਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ।" ਮੈਕਲੋਡ[2] ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਰੂ ਤੇ ਢੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪਾਰੰਪਰਿਕ ਸੋਮੇ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਰਚਨਾ ਵਿਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਧੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਉੱਪਰ ਝਾਤ ਮਾਰਦਿਆਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਇਆ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਸਨ। ਉਹ ਜਿਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸ਼ਾਇਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਨਾਨਕੁ ਸਾਇਰੁ ਏਵ ਕਹਤੁ ਹੈ
ਸਚੇ ਪਰਵਦਗਾਰਾ ॥ ਪੰ. ੬੬੦

ਉੱਥੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਡੀ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਹਉ ਢਾਢੀ ਵੇਕਾਰੁ ਕਾਰੈ ਲਾਇਆ ॥
....
ਢਾਢੀ ਸਚੈ ਮਹਿਲ ਖਸਮਿ ਬੁਲਾਇਆ ॥
....
ਢਾਢੀ ਕਰੇ ਪਸਾਉ, ਸਬਦੁ ਵਜਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੫੦

ਸ਼ਾਇਰ ਅਤੇ 'ਢਾਢੀ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ

ਦੇ ਗਾਇਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਪੂਰਾ ਧਿਆਨ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਵੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀਆਂ ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਗਾਇਨ ਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਸਿੱਖ ਸੰਪਰਦਾ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤ ਸਨ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਸੰਪਰਦਾ ਵਿਚ ਕੀਰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਦੋਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਲਗਾਉ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਪੂਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਰੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਈ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਗੀਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤਕ ਕੀਰਤਨ ਨੂੰ ਬੜਾ ਸਤਿਕਾਰ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ (ਹੁਣ ਤਕ ਵੀ) ਸਿੱਖ ਰਹਿਤ ਮਰਯਾਦਾ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਹੀ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਿਖੇ ਕੀਰਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਰਾਗੀ ਢਾਡੀ ਹਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਬਣੇ ਰਹੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵੇਲੇ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ, ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਤਕ ਭਾਈ ਸਤਾ, ਭਾਈ ਬਲਵੰਤ, ਭਾਈ ਰਜਾਦਾ, ਭਾਈ ਸਾਦੂ, ਭਾਈ ਬਾਦੂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਭਾਈ ਬਾਬਕ, ਭਾਈ ਅਬਦੁਲਾ, ਭਾਈ ਜਸ਼, ਭਾਈ ਦਰਿਆ, ਭਾਈ ਚਤਰਾ, ਭਾਈ ਸੇਵਾ, ਭਾਈ ਰਤਾ, ਆਦਿ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਕਰਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਣ ਕਵਿਤਾ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਗਾਇਨ ਕਰਨਾ ਹੈ :

1. *ਆਵਹੁ ਸਿਖ ਸਤਿਗੁਰੂ ਕੇ ਪਿਆਰਿਹੋ*
   ਗਾਵਹੁ ਸਚੀ ਬਾਣੀ ॥ ਪੰ. ੯੨੦
2. *ਗੁਰਬਾਣੀ ਗਾਵਹ ਭਾਈ ॥*
   ਓਹ ਸਫਲ ਸਦਾ ਸੁਖਦਾਈ ॥ ਪੰ. ੬੨੮

ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਨੂੰ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

1. *ਕਲਜੁਗ ਮਾਹਿ ਕੀਰਤਨ ਪਰਧਾਨਾ ॥*
   ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਪੀਐ ਲਾਇ ਧਿਆਨਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੭੫
2. *ਕੀਰਤਨੁ ਨਿਰਮੋਲਕ ਹੀਰਾ ॥*
   ਆਨੰਦ ਗੁਣੀ ਗਹੀਰਾ ॥ ਪੰ. ੮੯੩

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕੀਰਤਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਦ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ :

ਭਲੋ ਭਲੋ ਰੇ ਕੀਰਤਨੀਆ ॥
ਰਾਮ ਰਮਾ ਰਾਮਾ ਗੁਨ ਗਾਉ ॥ ਪੰ. ੮੮੫

ਕੀਰਤਨ ਸੁਣਨ ਵਾਲਾ ਵੀ ਸਤਿਕਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ :

1. *ਗੁਰ ਦੁਆਰੈ ਹਰਿ ਕੀਰਤਨੁ ਸੁਣੀਐ ॥*
   ਸਤਿਗੁਰੁ ਭੇਟਿ ਹਰਿ ਜਸੁ ਮੁਖਿ ਭਣੀਐ ॥
   ਕਲਿ ਕਲੇਸ ਮਿਟਾਏ ਸਤਿਗੁਰੁ ਹਰਿ ਦਰਗਹ ਦੇਵੈ ਮਾਨਾਂ ਹੇ । ਪੰ. ੧੦੭੫

ਸੰਗੀਤ ਕਲਾ ਦੇ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਫ਼ਲ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗਾਇਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

1. *ਸਭਨਾ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚਿ ਸੋ ਭਲਾ ਭਾਈ*
   ਜਿਤੁ ਵਸਿਆ ਮਨਿ ਆਇ ॥ ਪੰ. ੧੪੨੩
2. *ਧੰਨ ਸੁ ਰਾਗ ਸੁਰੰਗੜੇ ।*
   ਆਲਾਪਤ ਸਭ ਤਿਖ ਜਾਇ ॥ ਪੰ. ੯੫੮

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਜਿਵੇਂ ਗਾਇਨ ਵਾਦਨ, ਵਾਜਾ, ਤਾਲ, ਨਰਿਤ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ :

ਵਾਜਾ ਮਤਿ ਪਖਾਵਜੁ ਭਾਉ ॥
ਹੋਇ ਅਨੰਦ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ ।
ਏਹਾ ਭਗਤਿ ਏਹੋ ਤਪ ਤਾਉ ॥

....

ਹੋਰ ਨਚਣਾ ਖੁਸੀਆ ਮਨ ਮਾਹ ॥ ੧ ਰਹਾਉ ॥
ਸਤੁ ਸੰਤੋਖ ਵਜਹਿ ਦੁਇ ਤਾਲ ॥
ਪੈਰੀ ਵਾਜਾ ਸਦਾ ਨਿਹਾਲ ॥
ਰਾਗੁ ਨਾਦੁ ਨਹੀਂ ਦੂਜਾ ਭਾਉ ॥
ਇਤੁ ਰੰਗਿ ਨਾਚਹੁ ਰਖਿ ਰਖਿ ਪਾਉ ॥ ਪੰ. ੩੫੦
ਬਹੁ ਤਾਲ ਪੂਰੇ ਵਾਜੇ ਵਜਾਏ ॥ ਨਾ ਕੋ ਸੁਣੇ ਨਾ ਮੰਨਿ ਵਸਾਏ
ਮਾਇਆ ਕਾਰਣਿ ਪਿੜ ਬੰਧਿ ਨਾਚੈ ਦੂਜੈ ਭਾਇ ਦੁਖੁ ਪਾਵਣਿਆ ॥ ਪੰ. ੧੨੨

—

ਤੇਰਾ ਜਨੁ ਨਿਰਤਿ ਕਰੇ ਗੁਨ ਗਾਵੈ ॥
ਰਬਾਬੁ ਪਖਾਵਜ ਤਾਲ ਘੁੰਘਰੂ ਅਨਹਦ ਸਬਦੁ ਵਜਾਵੈ ॥ ੧॥ ਰਹਾਉ ॥ ੩੮੧

—

ਪੰਚ ਬਜਿਤ੍ਰ ਕਰੇ ਸੰਤੋਖਾ ਸਾਤਾ ਸੁਰਾ ਲੈ ਚਾਲੈ ॥
ਬਾਜਾ ਮਾਣੁ ਤਾਣੁ ਤਜਿ ਤਾਨਾ ਪਾਉ ਨਾ ਕੀਗਾ ਘਾਲੈ ॥ ਪੰ. ੮੮੫

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕੁਝ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਭਾਵ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ :

ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਬਾਰੇ

ਰਾਗਾਂ ਵਿਚਿ ਸ੍ਰੀਰਾਗੁ ਹੈ ਜੇ ਸਚਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ ॥
ਸਦਾ ਹਰਿ ਸਚੁ ਮਨਿ ਵਸੈ ਨਿਹਚਲ ਮਤਿ ਅਪਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੮੩

ਗਉੜੀ ਰਾਗ ਬਾਰੇ :

ਗਉੜੀ ਰਾਗਿ ਸੁਲਖਣੀ ਜੇ ਖਸਮੈ ਚਿਤਿ ਕਰੇਇ ॥
ਭਾਣੈ ਚਲੈ ਸਤਿਗੁਰੂ ਕੈ ਐਸਾ ਸੀਗਾਰੁ ਕਰੇਇ॥ ਪੰ. ੩੧੧

ਗੂਜਰੀ ਰਾਗ ਬਾਰੇ :

ਗੂਜਰੀ ਜਾਤਿ ਗਵਾਰਿ ਜਾ ਸਹੁ ਪਾਇ ਆਪਣਾ ॥
ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਵੀਚਾਰਿ ਅਨਦਿਨੁ ਹਰਿ ਜਪੁ ਜਾਪਣਾ॥ ਪੰ. ਪ੧੬

ਸੋਰਠਿ ਰਾਗ ਬਾਰੇ :

ਸੋਰਠਿ ਸੋ ਰਸੁ ਪੀਜੀਐ ਕਬਹੂ ਨਾ ਫੀਕਾ ਹੋਇ ॥
ਨਾਨਕ ਰਾਮ ਨਾਮ ਗੁਨ ਗਾਈਅਹਿ ਦਰਗਹ ਨਿਰਮਲ ਸੋਇ ॥ ਪੰ. ੧੪੨੫

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ, ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਸ ਸੁਮੇਲ ਨੂੰ ਕੀਰਤਨ ਕਹਿ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰਿਆ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਅਨੁਭਵ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਣ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਮ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤਾਂ ਕੀ ਸਗੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਾਰਾ ਅਨੁਭਵ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਰਾਗਾਂ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਗੰਭੀਰ, ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਕਰੁਣ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਸਿਰੀ ਰਾਗ, ਗਉੜੀ, ਰਾਮਕਲੀ, ਭੈਰਵ ਆਦਿ ਰਾਗ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਬਿਲਾਵਲ, ਸੂਹੀ, ਬਿਹਾਗੜਾ ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਭਗਤੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੂਜਰੀ, ਧਨਾਸਰੀ, ਸੋਰਠਿ ਆਦਿ ਰਾਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਤਸ਼ਾਹ ਵਾਲੇ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਮਾਝ, ਆਸਾ, ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਆਦਿ ਰਾਗ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਲਈ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਕ ਰਾਗ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਵਿ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਰਾਗ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਨਮੂਨੇ ਲਈ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ :

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਭਾਵ ਮਾਇਆ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਉਸ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਗ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਇਆ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲਵੇ ਉਹ ਰੱਬੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅੱਗੇ ਹੇਚ ਹੈ।

ਪਹਿਲੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਾਚੀਏ :

ਮੋਤੀ ਤ ਮੰਦਰ ਊਸਰਹਿ ਰਤਨੀ ਤ ਹੋਹਿ ਜੜਾਉ ॥

ਕਸਤੂਰਿ ਕੁੰਗੂ ਅਗਰਿ ਚੰਦਨਿ ਲੀਪਿ ਆਵੈ ਚਾਉ ॥
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨਾ ਆਵੈ ਨਾਉ ॥
ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਜੀਉ ਜਲਿ ਬਲਿ ਜਾਉ ॥
ਮੈ ਆਪਣਾ ਗੁਰੁ ਪੂਛਿ ਦੇਖਿਆ ਅਵਰੁ ਨਾਹੀ ਥਾਉ ॥ ੧ ॥ ਰਹਾਉ ॥
ਧਰਤੀ ਤਹੀਰੇ ਲਾਲ ਜੜਤੀ ਪਲਘਿ ਨਾਲ ਜੜਾਉ ॥
ਮੋਹਣੀ ਮੁਖਿ ਮਣੀ ਸੋਹੈ ਕਰੇ ਰੰਗ ਪਸਾਉ ॥
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨਾ ਆਵੈ ਨਾਉ ॥ ੨ ॥
ਸਿਧੁ ਹੋਵਾ ਸਿਧਿ ਲਾਈ ਰਿਧਿ ਆਖਾ ਆਉ ॥
ਗੁਪਤੁ ਪਰਗਟੁ ਹੋਇ ਬੈਸਾ ਲੋਕੁ ਰਾਖੈ ਭਾਉ ॥
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ ॥ ੩ ॥
ਸੁਲਤਾਨੁ ਹੋਵਾ ਮੇਲਿ ਲਸਕਰ ਤਖਤਿ ਰਾਖਾ ਪਾਉ ॥
ਹੁਕਮੁ ਹਾਸਲੁ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਨਾਨਕਾ ਸਭ ਵਾਉ ॥
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ ॥ ੪ ॥ ਪੰ. ੧੪

ਇਥੇ ਮੋਤੀ ਰਤਨ, ਹੀਰੇ, ਲਾਲ, ਕਸਤੂਰੀ, ਅਗਰ, ਚੰਦਨ, ਮੋਹਨੀ ਇਸਤ੍ਰੀ, ਜੜਾਉ ਪਲੰਘ, ਰਿਧੀਆਂ ਸਿਧੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਅਤੇ ਗੁਪਤ ਪਰਗਟ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸਿੱਧ ਅਤੇ ਲਸ਼ਕਰਾਂ ਵਾਲਾ ਸੁਲਤਾਨ ਇਹ ਸਭ ਮਾਇਆ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਦਾਤ ਮੰਗੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਗ ਦੀ ਹੋਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹਨ :

ਰਸੁ ਸੁਇਨਾ ਰਸ ਰੁਪਾ ਕਾਮਣਿ ਰਸੁ ਪਰਮਲ ਕੀ ਵਾਸੁ ॥
ਰਸੁ ਘੋੜੇ ਰਸੁ ਸੇਜਾ ਮੰਦਰ ਰਸੁ ਮੀਠਾ ਰਸੁ ਮਾਸੁ ॥
ਏਤੇ ਰਸ ਸਰੀਰ ਕੇ ਕੈ ਘਟਿ ਨਾਮ ਨਿਵਾਸੁ ॥ ਪੰ. ੧੫
ਚੰਦਨੁ ਮੋਲਿ ਅਣਾਇਆ ਕੁੰਗੂ ਮਾਂਗ ਸੰਧੂਰੁ ॥
ਜੇ ਧਨ ਕੰਤਿ ਨ ਭਾਵਈ ਤ ਸਭਿ ਅਡੰਬਰ ਕੂੜੁ ॥ ਪੰ. ੧੯
ਜੇ ਲਖ ਇਸਤਰੀਆਂ ਭੋਗ ਕਰਹਿ ਨਵ ਖੰਡ ਰਾਜੁ ਕਮਾਹਿ ॥
ਬਿਨੁ ਸਤਗੁਰ ਸੁਖੁ ਨਾ ਪਾਵਹੀ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਜੋਨੀ ਪਾਹਿ ॥ ਪੰ. ੨੬

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮਹਿਲ, ਕਿਲੇ, ਘੋੜੇ, ਹਾਥੀ, ਰਥ, ਲਸ਼ਕਰ, ਰਾਜ, ਮਿਲਖ, ਛਤ੍ਰਧਾਰੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀਆਂ ਅਤੇ ਸੁਇਨਾ, ਰੁਪਾ, ਧਨ ਦੌਲਤ ਆਦਿ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਮਾਰਗ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਦਰ ਘਰ ਮਹਲਾ ਸੋਹਣੇ ਪਕੇ ਕੋਟ ਹਜਾਰ ॥
ਹਸਤੀ ਘੋੜੇ ਪਾਖਰੇ ਲਸਕਰ ਲਖ ਅਪਾਰ ॥
ਕਿਸ ਹੀ ਨਾਲਿ ਨਾ ਚਲਿਆ ਖਪਿ ਖਪਿ ਮੁਏ ਅਸਾਰ ॥ ਪੰ. ੬੩
ਰਾਜ ਮਿਲਕ ਸਿਕਦਾਰੀਆ ਰਸ ਭੋਗਣ ਬਿਸਥਾਰ ॥
ਬਾਗ਼ ਸੁਹਾਵੇ ਸੋਹਣੇ ਚਲੈ ਹੁਕਮੁ ਅਫਾਰ ॥ ਪੰ. ੭੦
ਮਨਿ ਬਿਲਾਸੁ ਬਹੁ ਰੰਗੁ ਘਣਾ ਦ੍ਰਿਸਟਿ ਭੂਲਿ ਖੁਸੀਆ ॥

ਛਤ੍ਰਧਾਰ ਬਾਦਿਸਾਹੀਆ ਵਿਚਿ ਸਹਸੇ ਪਰੀਆ ॥ ਪੰ. ੪੨
ਸੁਇਨਾ ਰੁਪਾ ਸੰਚੀਐ ਮਾਲੁ ਜਾਲ ਜੰਜਾਲ ॥
ਸਭ ਜਗ ਮਹਿ ਦੋਹੀ ਫੇਰੀਐ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਸਿਰਿ ਕਾਲੁ ॥ ਪੰ. ੬੩

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੀ ਅੱਗ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਨਿਰਮਲ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਰਾਗ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਤਿਆਗ ਦਾ ਭਾਵ ਛਾਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਤਿਆਗ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਬੜਾ ਢੁਕਵਾਂ ਰਾਗ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸੁਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਭ ਅਤੇ ਧੈਵਤ ਕੋਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਗੀਤ ਆਚਾਰੀਆ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਣ ਉਹ ਰਾਗ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਕਰੁਣ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਬੜੇ ਢੁਕਵੇਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[3] ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਨੂੰ ਜੇਠ ਹਾੜ ਅਤੇ ਮਾਘ ਫਗਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਵਿਚ ਤਪੱਸਵੀ ਲੋਕ ਬਨਾਂ ਵਿਚ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਰਾਗ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰਕ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਜੋਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

ਨਿਸਿ ਅੰਧਿਆਰੀ ਸੁਤੀਏ ਕਿਉ ਪਿਰ ਬਿਨੁ ਰੈਣਿ ਵਿਹਾਇ ॥
ਅੰਕੁ ਜਲਉ ਤਨ ਜਾਲੀਅਉ ਮਨੁ ਧਨੁ ਜਲਿ ਬਲਿ ਜਾਇ ॥
ਜਾ ਧਨ ਕੰਤਿ ਨ ਰਾਵੀਆ ਤਾ ਬਿਰਥਾ ਜੋਬਨੁ ਜਾਇ ॥ ਪੰ. ੫੪

ਇਹ ਭਾਵ ਵੀ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਲੱਗਣ ਵਾਲਾ ਤੀਬਰ ਮਧਮ ਸ਼ਿੰਗਾਰਕ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਕੋਮਲ ਰਿਸ਼ਭ ਅਤੇ ਧੈਵਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਕਰੁਣ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਇਸ ਰਾਗ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਭਾਵ ਵੀ ਝਲਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਕਰੁਣ ਭਾਵ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਰੂਪ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਤੱਥ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਰਾਗ-ਬੱਧ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ, ਛੰਦਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਲੋਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਉਥੇ ਕਈ ਰਾਗ ਵੀ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਦੇ ਸੁਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਅਤੇ ਰਾਗ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਆਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ : — ਪਦੇ, ਵਾਰਾਂ, ਛੰਦ, ਪੜਤਾਲ, ਕਾਫੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਥਿਤੀ, ਪਹਰੇ, ਬਾਵਨ ਅਖ਼ਰੀ, ਬਿਰਹੜੇ, ਪਟੀ, ਘੋੜੀਆਂ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਆਰਤੀ, ਵਾਰ, ਸਤ, ਰੁਤੀ, ਸ਼ਲੋਕ ਆਦਿ। ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਛੰਦ ਪ੍ਰਬੰਧ ਭਾਵੇਂ ਸੰਗੀਤਕਤਾ, ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਰਕੇ ਸਨਾਤਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਛੰਦ ਅਤੇ ਰਾਗ ਦੀ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਿਹੜੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਦ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦਾ ਗਾਇਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਰਕੇ ਸਭ

ਤੋਂ ਵਧ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਛੰਦ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵੀ ਹੋਰਨਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸੀਮਤ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗਾਉਣ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਸਕੇ। ਜਿਵੇਂ ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਨੂੰ 31 ਰਾਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ 16 ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੇਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਾਵਿਕ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਸਿਰ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਰਾਗ ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲਗਭਗ 14 ਰਾਗ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀਰ ਰਸੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਵੀਰ ਰਸੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਹਨ :

(ੳ) ਉਹ ਰਾਗ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੁਡਜ਼ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਭਵਾਦੀ ਸੁਰ ਹੋਵੇ। [5]

(ਅ) ਉਹ ਰਾਗ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੰਧਾਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਾਦ ਕੋਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਣ।[6]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਰਾਗ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ :

ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ : ਸੰਗੀਤ ਦਰਪਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਸੁਡਜ਼ ਹੈ।[7]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਭ ਨੂੰ ਵੀ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[8] ਇਸ ਲਈ ਦੋਵੇਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਰਾਗ ਵੀਰ ਰਸੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਾਝ ਰਾਗ : ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਭ ਹੈ। [9]ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਰਾਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗਉੜੀ : ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਭ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। [10]

ਆਸਾ : ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਰਤਨ ਭੰਡਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਭ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[11]

ਗੂਜਰੀ : 'ਸੁਰਮੇਲ ਕਲਾ ਨਿਧੀ' ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਭ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[12]

ਵਡਹੰਸ : ਅਹੋਬਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਸੁਡਜ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[13]

ਸੋਰਠ : ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਭ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[14]

ਜੈਤਸਰੀ : ਕੁਝ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਸੁਡਜ਼ ਨੂੰ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[15]

ਸੂਹੀ : 'ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਰਤਨ ਭੰਡਾਰ' ਵਿਚ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਸੁਡਜ਼ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। [16]

ਬਿਲਾਵਲ : ਨਵਾਬ ਅਲੀ ਨੇ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਸੁਡਜ਼ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[17]

ਮਾਰੂ : ਰਾਗ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਭ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। [18]

ਬਸੰਤ : ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਸੁਡਜ਼ ਹੈ।[19]

ਸਾਰੰਗ : ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਰਿਸ਼ਭ ਹੈ।[20]

ਮਲਾਰ : ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਾਦੀ ਸੁਰ ਸੁਡਜ਼ ਹੈ।[21]

ਕਾਨੜਾ : ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੰਧਾਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਾਦ ਕੋਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[22]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਹਾਗੜਾ ਅਤੇ ਰਾਮਕਲੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਹਨ। ਬਿਹਾਗੜਾ ਅਤੇ ਰਾਮਕਲੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਢੁੱਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਬੀਰ ਰਸੀ ਭਾਵ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ।

ਵਾਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਛੰਦਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਰੋਚਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਰੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਰੋਤੇ ਤਕ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ। ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੰਚਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਾਗਾਂ ਨਾਲ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸੀ ਭਾਵ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਗੀਤ ਆਦਿ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਰਾਗ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਗਾਇਨ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉੱਚਿਤ ਦਸਿਆ।

ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਗਾਇਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਿੱਥਾਂ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਨਾਲ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਹਿਮ ਭਰਮ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੀਤ ਆਦਿ ਵੀ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ।

ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦੀ ਗਾਇਨ ਪੱਧਤੀ ਵਿਚ ਰਹਾਉ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਾਇਨ ਕਲਾ ਵਿਚ ਜੋ ਸਥਾਨ ਸਥਾਈ ਦਾ ਹੈ ਉਹੀ ਸਥਾਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਗਾਇਨ ਵੇਲੇ ਰਹਾਉ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਰੋਤੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਿਆ ਤਾਂ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਵਾਰ ਵਾਰ ਗਾਇਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਰੋਤਾ ਗਾਇਨ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਤ ਵੀ ਰਹੇ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋ ਜਾਵੇ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸੰਗੀਤ ਪਰੰਪਰਾ; ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾ, ਅਨੁਭਵ ਰੂਪ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਆਸ਼ੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਸੰਗੀਤ ਜਾਂ ਰਾਗ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਰਚਨਾ ਮੂਲਕ ਤੱਤ ਹੈ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਮਾਧਿਅਮ ਨਹੀਂ ਤੇ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪਾਠਕ/ਸਰੋਤਾ/ ਅਲੋਚਕ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਅਣਡਿਠ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਠੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹ/ਸੁਣ ਤੇ ਪਰਖ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣੀਕ ਗਾਇਨ/ ਕੀਰਤਨ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇ ਰਾਗ ਵਿੱਦਿਆ ਦਾ ਮਾਹਰ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਇਸ ਰੂਪ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹੇ।

ਹਵਾਲੇ

1. *ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਮੇਂ ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਯ*, ਪੰ. 38-39
2. ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ*, ਪੰ. 22
3. ਭਾਤਖੰਡੇ, ਕ੍ਰਮਕ ਪੁਸਤਕ *ਮਲਿਕਾ* (ਪਾਂਚਵੀਂ ਪੁਸਤਕ), ਪੰ. 37
4. ਡਾ. ਚਰਨ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤ ਸੰਗੀਤ ਪਰ ਹੁਣ ਤਕ ਮਿਲੀ ਖੋਜ*, (ਭਾਗ 4), ਪੰ. 18
5. ਆਚਾਰੀਆ ਬ੍ਰਿਹਸਪਤੀ, *ਭਰਤ ਕਾ ਸੰਗੀਤ ਸਿਧਾਂਤ*, ਪੰ. 370
6. ਭਾਤਖੰਡੇ, ਕ੍ਰਮਕ ਪੁਸਤਕ *ਮਲਿਕਾ* (ਪਾਂਚਵੀਂ ਪੁਸਤਕ), ਪੰ. 37
7. ਦਮਦੋਰ ਪੰਡਿਤ, *ਸੰਗੀਤ ਦਰਪਣ*, ਪੰ. 104
8. ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੰਗੀਤ*, ਪੰ. 3
9. ਉਹੀ, ਪੰ. 12
10. ਭਾਤਖੰਡੇ, ਕ੍ਰਮਕ ਪੁਸਤਕ *ਮਲਿਕਾ* (ਪਾਂਚਵੀ ਪੁਸਤਕ), ਪੰ. 427
11. ਮਾਸਟਰ ਪ੍ਰੇਮ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤ ਸੰਗੀਤ ਰਤਨ ਭੰਡਾਰ*, ਪੰਨੇ 331-34
12. ਰਾਮਾ ਮਾਤਿਆ, *ਸੁਰਮਲ ਕਲਾ ਨਿਧੀ*, ਪੰ. 163.
13. *ਸੰਗੀਤ ਪਰਿਜਾਤ*, ਪੰ. 163
14. ਨਵਾਬ ਅਲੀ, *ਮਾਰਿਫੁੰਨਗਮਾਤ*, ਪੰ. 149
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 249
16. ਪ੍ਰੇਮ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤ ਸੰਗੀਤ*, *ਰਤਨ ਭੰਡਾਰ*, ਪੰ. 59
17. *ਮਾਰਿਫੁੰਨਗਮਾਤ*, ਪੰ. 105
18. *ਰਾਗ ਕੋਸ਼*, ਪੰ. 35
19. ਉਹੀ, ਪੰ. 18
20. ਨਵਾਬ ਅਲੀ, *ਮਾਰਿਫੁੰਨਗਮਾਤ*, ਪੰ. 249
21. ਜਗਦੀਸ਼ ਨਾਰਾਇਣ ਪਾਠਕ, *ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਮੀਮਾਂਸਾ* (ਭਾਗ-1), ਪੰ. 383
22. ਭਾਤਖੰਡੇ, ਕ੍ਰਮਕ ਪੁਸਤਕ *ਮਲਿਕਾ* (ਭਾਗ 4), ਪੰ. 56

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਸਿਧਾਂਤ : ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ

ਬਲਬੀਰ ਕੌਰ

ਮਾਨਵ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਹਨ। ਚਿੰਤਨ ਸ਼ਬਦ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਮਾਨਵ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੱਲ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮਾਨਵ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼-ਕਰ ਅਣ-ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਵਿਰਾਟ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਹੋਵੇ ਤਦੋਂ ਭਾਵ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਅਨੁਭਵਸ਼ੀਲ ਤਜਰਬੇ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਮਾਨਸਕ ਧਰਾਤਲ ਤੇ ਉਸਾਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਅਨੁਭਵ ਸਾਧਾਰਣ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉੱਚ ਕਲਾਕਾਰ ਅੱਗੇ ਜਦੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਆ ਜਾਏ ਤਦੋਂ ਅਜਿਹੀ ਯੁਕਤੀ ਨੂੰ ਅਪਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਮੂਰਤ ਗੂੜ੍ਹ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਵਰਨਣ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਸੂਖਮ ਤੇ ਗੂੜ੍ਹ ਤੱਥ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਭਾਵ ਅਜਿਹੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਾਠਕ ਜਨ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਮੂਲ ਮਨੋ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪੂਰਨ ਝਾਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਅਨੁਭਵ ਚਿਰ ਸਥਾਈ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਦੀ ਸਫ਼ਲ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਥਵਾ ਅਮੂਰਤ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰੰਗਤ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਈ ਬੈਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਆਂਤਰਿਕ ਭਾਵ ਨੂੰ ਮੁਖਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੱਲ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ।

ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਕੋਸ਼ੀ ਅਰਥ ਹੈ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ, ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੋਵੇ। ਪ੍ਰਤੀਕ, ਅਮੂਰਤ, ਅਦ੍ਰਿਸ਼, ਅਸ਼੍ਰਵਯ ਅਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਵਿਧਾਨ ਮੂਰਤ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੇ ਸ਼੍ਰਵਯ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਿਸ਼ੈ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਇਹ ਉਹ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਸਤੂ ਅਥਵਾ ਭਾਵ ਦਾ ਆਭਾਸ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪ੍ਰਤਿਮਾ, ਪ੍ਰਤੀਛਾਇਆ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੈ।

ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਬ੍ਰਿਟੈਨਿਕਾ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਅਮੂਰਤ ਦਾ ਮੂਰਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ 'ਪ੍ਰਤੀਕ' ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਿਸ ਰਹੀ ਉਸ ਵਸਤੂ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਅਣਦਿਸਦੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਸਦਕਾ ਮਨ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।[2]

ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਰਿਲੀਜਨ ਅਤੇ ਐਥਿਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮਾਨਸ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਦੇ ਗੋਚਰ ਸੰਕੇਤ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ।[3]

ਵੈਬਸਟਰ ਦੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਉਂ ਹੈ, "ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅਣਦਿਸਦੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਦਿਸਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"

ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਅਲੌਕਿਕ ਅਪਰਤੱਖ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਯੋਗ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰਿਟਚੀ ਦਾ ਮਤਿ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਵੱਸ਼ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਤੀਕਰਣ ਹੈ।[5] ਥ੍ਰਿਲ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ, ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਪਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।[6]

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵੀ ਕਾਲਰਿਜ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਰੇਸ਼ਟ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀਆਂ ਆਦਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਧਰਮ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ-ਉਪਾਸਨਾ ਸੂਰਜ, ਚੰਦ, ਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਮਹਾਂ ਕਾਵਿ ਯੁਗ (epic age) ਵਿਚ ਮਹਾਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਯੋਜਨਾ, ਸਰਵ ਸਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਮਹਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ 8800 ਦਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[7] ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸੰਤਾਂ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਭਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਭਾਵਨਾ ਲਈ ਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜਨ ਪਰਿਚਿਤ ਸਨ

ਪੱਛਮ ਤੇ ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪਧਤੀ ਤੇ ਆਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਸਤਿਤਵ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਮਝ-ਗੋਚਰਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਸੂਖਮਤਾ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।[8]

ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ, ਵਿਚਾਰ ਵਰਣਨ ਦੀ ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਲਈ ਅਤਿ ਲੋੜੀਂਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਲੌਕਿਕ ਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਅਨੁਭੂਤੀ-ਪਰਕ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪਧਿਤੀ ਦੇ ਆਸਰੇ ਉਘੜਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਵ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਕਾਰਜ, ਵਿਚਾਰ ਤਥਾ ਭਾਵ ਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮੂਰਤ ਰੂਪ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨ ਦੇ ਦੋ ਸਤਰ—ਚੇਤਨ ਤੇ ਅਵਚੇਤਨ—ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਅਚੇਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨ ਮਨ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਿਸ਼ਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਚੇਤਨ ਮਨ ਦੇ ਗੁੱਝੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਤ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਗਿਆਤ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨ ਮਾਤਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬਾਹਰੀ, ਪ੍ਰਗਟ ਤੇ ਸਿੱਧੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਬੰਨ੍ਹੇ ਅੰਦਰਲੇ, ਗੁਪਤ ਤੇ ਗੁਹਝ ਭਰਪੂਰ। ਜਿਵੇਂ ਆਮ ਆਦਮੀ ਲਈ 'ਗੰਗਾ' ਦਰਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਰਧਾ ਵਾਲੇ ਲਈ 'ਪਵਿੱਤਰਤਾ

ਦਾ ਸੋਮਾ' ਹੈ। 'ਕਮਲ ਫੁੱਲ' ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਫੁੱਲ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਮੇਂ ਇਹ 'ਸੁੰਦਰਤਾ' ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ 'ਨਿਰਲੇਪਤਾ' ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਮੂਰਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਮੂਰਤ ਭਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਰਹੱਸਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੂਰਤ-ਅਮੂਰਤ, ਦ੍ਰਿਸ਼-ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਉਪਸਥਤ ਕਰਕੇ ਉੱਚੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ;

ਉਕਤ ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਤਥਾ ਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਧਾਰਨਾ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਦੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ ਲਖਸ਼ਣਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵਿਤ ਰੂਪ ਉਪਸਥਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਤੇ ਕਾਵਿ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਭਾਸ਼ਾ-ਅਭਿਵਿਕਤੀ ਦੇ ਐਸੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਅਰਥ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਪਰਕ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਿਰਮਾਣ-ਕਿਰਿਆ ਮਾਨਵ ਦੀ ਮਾਨਸਕ-ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸੂਖਮ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਨੁਭਵੀ-ਮਾਨਵ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਗੁਣ ਹੈ, ਜੋ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਸੋਚਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਤਸਵੀਰਾਂ ਵਿਚ ਸੋਚਦੇ ਹਨ। ਅੰਤਰ-ਜਗਤ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਇਹੋ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ।[9] ਜਗਤ ਦੀ ਚਲਾਏ-ਮਾਨਤਾ ਲਈ 'ਸਰਾਂ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਾਵ ਦਾ ਗੁੱਝਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦੀ ਕਵੀ ਮੂਰਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਅਮੂਰਤ ਨੂੰ ਦੱਸਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰਦੇ, ਮੂਰਤ ਵਸਤੂਆਂ ਅਥਵਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਆਪਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਚਿੱਤਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਗਤ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਲੋਕ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਪਰੋਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਉਸ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਅਲੋਕਿਕ ਆਭਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖੀਕਰਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮੂਰਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਮਾਨਵ ਦਾ ਪ੍ਰੇਖ ਬੁਝਾਰਤ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇ। ਡਾ. ਬੜਥਵਾਲ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਵੱਸ਼ਕਤਾ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ...... " ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਨਿਰਵਚਨੀਯਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ...... ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਛਿਪਾਉਣ ਦੇ ਲਈ ਭੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਦੇ ਰਹੱਸਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਅਯੋਗ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਲਗੇ ਅਥਵਾ ਜੇ ਬਾਈਬਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮੋਤੀ ਦੇ ਦਾਣੇ ਸੂਰਾਂ ਅੱਗੇ ਨਾ ਬਿਖੇਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ।"[10]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਸਿੱਧਾਂਤ

ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਯੋਗ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾਂ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਹੈ। ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵੇਰਾਟ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਪ੍ਰਤੱਖ, ਸੂਖਮ ਮਾਨਸਕ- ਆਤਮਕ ਜਗਤ, ਵਸਤੂ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਜਗਤ, ਮਾਨਵ ਬੁੱਧੀ ਲਈ ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਜਗਤ- ਵਿਆਪਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੈਵੀ ਲੋਕ ਦੀ ਝਾਕੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਮਾਨਵ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਮਾਨਸਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਮਨ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਅੱਜ ਦੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਤੇ ਇਹੋ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੂਲ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ-ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਆਤਮਜੋਤੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚਾਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਮਨ ਦੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਭੂਤੀ ਉਹ ਸਰੇਸ਼ਟ ਅੰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਚੇਤਨ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਕਵੀ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਵਿਧਾਨ ਤੇ ਕਲਪਨਾ-ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਤਤਕਾਲੀਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਵਿਰਸਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲਗਾਉ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਇੰਦ੍ਰਿਆਂ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਲੌਕਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਵਲ ਪਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਸਤਿ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘੜਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦਰਪਨ ਹੈ। ਸਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਰਗਟ ਪਦਾਰਥ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸੂਖਮ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਜਿਹੇ ਝਰੋਖੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਲੋਅ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਆਲਾ-ਦੁਆਲਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਚੋਗਿਰਦੇ ਦਾ ਅਵਲੋਕਨ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਚ ਆਧਾਰ ਬੁੱਧੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦੀ ਭਾਵ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਹਰੇਕ ਹੈਰਾਨਕੁਨ ਵਿਆਪਾਰ ਉਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਭਾਵਮਈ ਅਵਲੋਕਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਪਰੰਤ ਸਚੇਤਨ ਸਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਤਮਾ ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ "ਕਵੀ-ਚਿਤ ਇਕ ਚਿਤ੍ਰ ਲਿਖਣ ਵਾਲੀ ਬੁਤਸ਼ਾਲਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਜਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਰੰਗ ਇਸ ਦੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣ ਚੁਣ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਹੰਸ ਵਾਲੀ ਵਿਵੇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਕੱਢਕੇ ਚੁਣ ਕੇ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਲੁਕੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਚਿੱਤ੍ਰ ਰੂਪ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ...." ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਸਿਵਾਏ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਰੱਬੀ ਅੰਸ਼ ਵਾਲੇ ਨਿਤਯ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਕੋਈ ਕੀ ਸਿੰਘਾਸਨ ਤੇ ਬੈਠ ਨਹੀ ਸਕਦਾ ਤੇ ਧੁਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕੇਵਲ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰਖਦੀ ਹੈ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ।[11]

ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੂਪ-ਸਤਿ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਾਹਕ

ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਗੰਮੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ :

ਹਉ ਆਪਹੁ ਬੋਲਿ ਨ ਜਾਣਦਾ ਮੈ ਕਹਿਆ ਸਭੁ ਹੁਕਮਾਉ ਜੀਉ ॥ ਪੰ. ੭੬੩

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ '੧ਓ' ਦੀ ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਹਸਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੇਕ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ ਤੇ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਮੇਲ ਦਾ ਰਾਹ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਮਾਨਵ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਉੱਦੇਸ਼ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੱਖ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪੱਖ ਇਕ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਆਤਮਾ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਭਾਂਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਭਵ-ਆਧਾਰਤ ਹਨ ਤੇ ਅਨੁਭੂਤੀ ਤੁਲਾਂ ਤੇ ਤੁੱਲ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉੱਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਰਬ ਸਮਰੱਥ, ਵਡੇਰੀ, ਅਗੰਮ ਅਗੋਚਰ ਪਰ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਹਸਤੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਾਉਣਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਨ-ਜੀਵਨ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਚੌਗਿਰਦਾ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਸੰਚਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਓਅੰਕਾਰ ਤੇ ਸੁੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਜੋਤਿ, ਤਰਵਰ, ਕਮਲ, ਹੰਸ, ਭਵਰ, ਦਾਦਰ, ਸਾਗਰ, ਨਦੀ, ਦਰਿਆ, ਸਰੋਵਰ, ਮਛਲੀ, ਤਾਰਾ, ਸੂਰਜ, ਚੰਦ, ਗਗਨ। ਵਿਵਹਾਰਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਕੰਤ, ਪਿਰ, ਸਹੁ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਠਾਕੁਰ, ਸ਼ਾਹ, ਸੁਲਤਾਨ, ਸਾਹਿਬ। ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਮਾਲੀ, ਵਣਜਾਰਾ, ਕੈਹਾ, ਭਾਡਾ, ਤੇਲ-ਦੀਵਾ, ਨਗਰ, ਚੋਰ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਅਨੇਕ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਵਿਚ, ਅਲੱਗ ਅਲੱਗ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਲਈ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਉਪਕਰਣਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸਰੇਸ਼ਟ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਓਅੰਕਾਰ : ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਰੂਪ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਇਹ ਅਦੈਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਓਅੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਕ ਜੋੜਿਆ ਹੈ '੧ਓ' 'ਏਕੰਕਾਰ' ਤੇ 'ਓਅੰਕਾਰ ਏਕੋ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਪਰਮਤਤਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। '੧ਓ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ, ਇਸ ਇਕੋ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾ ਦਾ ਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲਾ ਸਰੂਪ ਬਦਲ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਕ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਲਾਸਾਨੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਹੋ ਕੇ ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ।

*(ੳ) **ਓਅੰਕਾਰਿ** ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ।*
ਓਅੰਕਾਰੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤਿ ॥ ਪੰ. ੯੨੯

(ਅ) ***ਏਕੰਕਾਰੁ*** *ਅਵਰੁ ਨਹੀਂ ਦੂਜਾ ਨਾਨਕ ਏਕੁ ਸਮਾਈ ॥ ਪੰ. ੬੩੦*

(ੲ) ***ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰੁ*** *ਨਿਰਾਲਾ ॥ ਅਮਰੁ ਅਜੋਨੀ ਜਾਤਿ ਨ ਜਾਲਾ ॥*
ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਰੂਪੁ ਨ ਰੇਖਿਆ॥ ਖੋਜਤ ਖੋਜਤ ਘਟਿ ਘਟਿ ਦੇਖਿਆ॥ ਪੰ. ੮੩੮

'ਓਅੰਕਾਰ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਵਿਰਾਟ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਰੂਪ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਧਰਾਤਲ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮਸਤਿ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਇਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਏਕੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਸੁੰਨ

'ਸੁੰਨ' ਪਰੰਪਰਾਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਥ ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਿਚ ਪਰਮਤਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ :

(ੳ) *ਆਦਿ ਕਉ ਬਿਸਮਾਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ ॥*
ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ ॥ ਪੰ. ੯੪੦

(ਅ) *ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ। ਧਰਣਿ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮੁ ਅਪਾਰਾ ॥*
ਨਾ ਦਿਨੁ ਰੈਨਿ ਨ ਚੰਦੁ ਨ ਸੂਰਜ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਲਗਾਇਦਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੫

'ਸੁੰਨ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਵਿਸਮਾਦ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਤਦੋਂ ਕੇਵਲ ਅਪਰੰਪਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੀ ਹੋਂਦ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਥਾਇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਬੋਧ-ਗਿਆਨ ਤੁੱਛ ਹੈ। ਇਹ ਰਹੱਸ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਉ ਕਿਹਾ ਹੈ। *"ਤੁਮਰਾ ਲਖਾ ਨ ਜਾਇ ਪਸਾਰਾ। ਕਿਹ ਬਿਧ ਸਜਾ ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਾਰਾ।"* ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਆਪ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸੀ । ਉਸੇ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਸਭ ਰਚਨਾ ਰਚੀ ਹੈ।

ਸੁੰਨ ਕਲਾ ਅਪਰੰਪਰਿ ਧਾਰੀ। ਆਪਿ ਨਿਰਾਲਮੁ ਅਪਰ ਅਪਾਰੀ ॥
ਆਪੇ ਕੁਦਰਤਿ ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖੈ ॥
ਸੁੰਨਹੁ ਸੁੰਨ ਉਪਾਇਦਾ ॥ ੧ ॥
ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਸੁੰਨੈ ਤੇ ਸਾਜੇ ॥
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਇ ਕਾਇਆ ਗੜ ਰਾਜੇ ॥
ਅਗਨਿ ਪਾਣੀ ਜੀਉ ਜੋਤਿ ਤੁਮਾਰੀ ਸੁੰਨੇ ਕਲਾ ਰਹਾਇਦਾ ॥ ੧ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੭

'ਸੁੰਨ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਤਿ-ਸਰੂਪ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। 'ਸੁੰਨ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ, ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਅਪਰੰਪਰ ਹੋਂਦ, ਸੰਸਾਰਕ ਰਚਨਾ-ਕਿਰਿਆ, ਸਰਬ ਵਿਆਪਕਤਾ, ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੀ ਅਤੀਤ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤ ਤੇ ਅਦੁਤੀ ਸੱਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਉਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਜਗਤ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸੰਘਾਰ ਉਸੇ ਦਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਸੁੰਨ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹਸਤੀ, ਸਰੂਪ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜੋਤਿ

ਪ੍ਰਭੂ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਦੇਹ-ਧਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵਿਰਾਟ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸੱਤਾ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਜੋਤ ਸਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਜੋਤਿ ਤੋਂ ਹੀ ਜੋਤਾਂ ਜਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਸ ਜੋਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ :

(ੳ) *ਸਗਲ ਸਰੋਵਰ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣੀ ॥ ਪੰ. ੧੩੪੨*

(ਅ) *ਪਰਮ ਜੋਤਿ ਪੁਰਖੋਤਮੋ ਜਾ ਕੈ ਰੇਖ ਨ ਰੂਪ ॥ ਪੰ. ੮੫੭*

(ੲ) *ਸਾਚੇ ਤੇ ਪਵਨਾ ਭਇਆ ਪਵਨੈ ਤੇ ਜਲੁ ਹੋਇ ॥*
ਜਲ ਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਣੁ ਸਾਜਿਆ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮੋਇ ॥ ਪੰ. ੧੯

(ਸ) *ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ ॥*
ਤਿਸ ਕੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ ॥ ਪੰ. ੬੬੩

(ਹ) *ਮਨ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਮਨੂਆ ॥ ਪੰ. ੮੭੯*

ਤਾਰਾ

ਬੋਦੀ ਵਾਲਾ ਤਾਰਾ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਸੇਵਕਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਘਾਲਣਾ ਉਪਰੰਤ, ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ 'ਪ੍ਰਭੂ' ਦਰਸ਼ਨ-ਯੋਗ ਹੈ।

ਤਾਰਾ ਚੜਿਆ ਲੰਮਾ ਕਿਉਂ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲਿਆ ਰਾਮ ॥
ਸੇਵਕ ਪੂਰ ਕਰੰਮਾ ਸਤਿਗੁਰਿ ਸਬਦਿ ਦਿਖਾਲਿਆ ॥ ਪੰ. ੧੧੧੦

ਤਰਵਰ

(ੳ) *ਤੂੰ ਵਡ ਪੁਰਖੁ ਅਗੰਮ ਤਰੋਵਰੁ ਹਮ ਪੰਖੀ ਤੁਝ ਮਾਹੀ ॥ ਪੰ. ੫੦੫*

(ਅ) *ਏਕੋ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਿਰਖੁ ਹੈ ਫਲੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਹੋਈ ॥*
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਫਲੁ ਜਿਨੀ ਚਾਖਿਆ ਸਚਿ ਰਹੇ ਅਘਾਈ ॥ ਪੰ. ੪੨੧

(ੲ) *ਉਰਧ ਮੂਲ ਜਿਸੁ ਸਾਖੀ ਤਲਾਹਾ ਚਾਰਿ ਬੇਦ ਜਿਤੁ ਲਾਗੇ ॥ ਪੰ. ੫੦੩*

(ਸ) *ਤਿਤੁ ਸਾਖਾ ਮੂਲੁ ਪਤੁ ਨਹੀਂ ਡਾਲੀ ਸਿਰ ਸਭਨਾ ਪਰਧਾਨਾ ॥ ਪੰ. ੪੩੬*

ਪ੍ਰਭੂ, ਵੱਡਾ ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥ, ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਅਤੇ ਤ੍ਰੈਗੁਣ ਅਤੀਤ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਤਰਵਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਜਗਤ ਦਾ ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਖ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਬਿਰਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੂਲ ਮੰਤ੍ਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣਵਾਚੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤਰਵਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪਾਰਜਾਤ

ਪਾਰਜਾਤੁ ਘਰਿ ਆਗਨਿ ਮੇਰੈ ਪੁਹਪ ਪਤ੍ਰ ਤਤੁ ਡਾਲਾ ॥ ਪੰ. ੫੦੩

ਇਹ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇੰਦਰ ਦੇ ਬਾਗ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਦਰਖਤ ਹੈ, ਜੋ ਸਭ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਪਾਰਜਾਤ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਮਨੋਚਿਤਵਨੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। 'ਪਾਰਜਾਤ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਵੱਲ ਉਨਮੁਖ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਗਰ-ਬੂੰਦ

ਸਾਗਰ ਮਹਿ ਬੂੰਦ ਬੂੰਦ ਮਹਿ ਸਾਗਰੁ ਕਵਣੁ ਬੁਝੈ ਬਿਧਿ ਜਾਣੈ ॥ ਪੰ. ੮੭੮

ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ 'ਖਾਲਿਕ ਖਲਕ ਮਹਿ' ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਕਮਲ

ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਚ ਭੂਤਕ ਸਰੀਰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਗਲੇਫ ਵਿਚ ਗਲਤਾਨ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਕਮਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਡੱਡੂ ਚਿੱਕੜ ਵਿਚ ਉੱਗੇ ਕਮਲ ਫੁਲ ਤੋਂ ਬੇਸੁਧ ਅਥਵਾ ਬੇਖ਼ਬਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ :

ਐਥ ਤਨੁ ਚਿਕੜੋ ਇਹੁ ਮਨੁ ਮੀਡਕੋ ਕਮਲ ਕੀ ਸਾਰ ਨਹੀ ਮੂਲ ਪਾਈ ॥ ਪੰ. ੨੪

ਜੀਤ ਜੰਤੂ

ਭਵਰ

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ 'ਭਵਰ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਏਕੋ ਭਵਰੁ ਭਵੈ ਤਿਹ ਲੋਇ ॥ ਪੰ. ੯੩੦

ਘਰੇਲੂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਧੁਰ ਭਾਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ

(ੳ) ਇਕੋ ਕੰਤੁ ਸਬਾਈਆ ਜਿਤੀ ਦਰਿ ਖੜੀਆਹ ॥ ਪੰ. ੭੯੦

(ਅ) ਪਿਰੁ ਰੀਸਾਲੂ ਨਉਤਨੋ ਸਾਚਉ ਮਰੈ ਨ ਜਾਇ ॥ ਪੰ. ੫੪

(ੲ) ਸਾਚਉ ਰੰਗਿ ਰੰਗਾਵਲੋ ਸਖੀ ਹਮਾਰੋ ਕੰਤੁ ॥ ਪੰ. ੧੦੧੫

(ਸ) ਸਹੁ ਮੇਰਾ ਏਕ ਦੂਜਾ ਨਹੀ ਕੋਈ ॥
ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਮੇਲਾਵਾ ਹੋਈ ॥ ਪੰ. ੩੫੭

(ਹ) ਭੂਰ ਭਵਿਖ ਨਾਹੀਂ ਤੁਮ ਜੈਸੇ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰਾਨ ਅਧਾਰਾ ॥ ਪੰ. ੧੧੯੭

ਉਕਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਅਸਲੀ ਤੇ ਅਜ਼ਲੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। *'ਏਕਿ ਜੋਤਿ ਦੁਇ ਮੂਰਤੀ'* ਦੀ ਰਹੱਸਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦੰਪਤੀ-ਭਾਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਭੂ ਅਤਿ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦਾ ਅਤਿ ਪਿਆਰੀ ਥਾਂ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਾਂਗ ਭਗਤ-ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੰਪਤੀ ਭਾਵ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਭਗਤ ਸਦੀਵੀ ਵਰ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਕੰਤ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਐਸੀ ਮੰਤਿ ਆਵੈ ਤਾਂ ਕਾਮਣਿ ਕੰਤੈ ਮਨਿ ਭਾਵੈ ॥
ਕਹਤੁ ਨਾਨਕੁ ਭੈ ਭਾਵ ਕਾ ਕਰੇ ਸੀਗਾਰੁ ॥
ਸਦ ਹੀ ਸੇਜੈ ਰਵੈ ਭਤਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੩੫੭

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਤੀ ਸਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁੰਦਰ ਹੈ। ਮਨੋਕਾਮਨਾ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਦੈਵੀ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੋਣ ਤੇ ਜੀਵ

ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਦਾ ਮੇਲ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅਗੰਮ ਅਗੋਚਰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਤਿ ਨੇੜੇ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਦੀਵੀਂ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਸ਼ ਅੰਸ਼ੀ ਦਾ ਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਅੰਦਰੋਂ ਅਹੰ ਦਾ ਵਿਸਰਜਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਦ੍ਵੈਤ ਸਥਿਤੀ ਹਾਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਨ ਪਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਮੇਰੀ ਇਛ ਪੁਨੀ ਜੀਉ ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨੁ ਆਇਆ ॥
ਮਿਲਿ ਵਰੁ ਨਾਰੀ ਮੰਗਲੁ ਗਾਇਆ ॥
ਗੁਣ ਗਾਇ ਮੰਗਲੁ ਪ੍ਰੇਮਿ ਰਹਸੀ ਮੁੰਧ ਮਨਿ ਓਮਾਹਓ ॥
ਸਾਜਨ ਰਹੰਸੇ ਦੁਸਟ ਵਿਆਪੇ ਸਾਚੁ ਜਪਿ ਸਚੁ ਲਾਹਓ ॥
ਕਰ ਜੋੜਿ ਸਾ ਧਨ ਕਰੈ ਬਿਨਤੀ ਰੈਣਿ ਦਿਨੁ ਰਸਿ ਭਿੰਨੀਆ ॥
ਨਾਨਕ ਪਿਰੁ ਧਨ ਕਰਹਿ ਰਲੀਆ ਇਛ ਮੇਰੀ ਪੁੰਨੀਆ ॥ ਪੰ. ੨੪੨

ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਕ ਧਰਾਤਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰ ਤਦੋਂ ਤਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ ਜਦੋਂ ਤਕ ਵਿਅਕਤੀ/ਪਾਠਕ ਦੇ ਚਿਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਮਾਣਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥਕ ਜੀਵਨ-ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮਾਨਵ ਸਰੀਰ

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਮੰਦਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਉਸ ਸੱਤਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਅਸਥਾਨ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਅਜਿਹਾ ਸਰੋਵਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਗੁਣ ਰੂਪੀ ਮੋਤੀ ਪਰਗਟ ਕਰਨੇ ਹਨ। ਇਹ ਮਾਨਵ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ।

ਸਰੀਰ ਸਰੋਵਰ ਭੀਤਰੇ ਆਛੈ ਕਮਲ ਅਨੂਪ ॥
ਪਰਮ ਜੋਤਿ ਪੁਰਖੋਤਮੋ ਜਾ ਕੈ ਰੇਖ ਨ ਰੂਪ ॥ ਪੰ. ੮੫੭

ਉਕਤ ਬੰਦ ਵਿਚ 'ਕਮਲ' 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਕਮਲ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਸੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਰੂਪ ਰੇਖ ਤੋਂ ਨਿਆਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੇਖੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੇ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਅੰਦਰ ਅਲੌਕਿਕ ਗੁਣ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ-ਜਨਾਂ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਰਿੜਕ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੈ।

ਸਰੀਰਿ ਸਰੋਵਰਿ ਗੁਣ ਪ੍ਰਗਟਿ ਕੀਏ ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਮਥਿ ਤਤੁ ਕਢੀਏ ॥ ਪੰ. ੩੬੭

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਦੀ ਉੱਚੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਤੇ ਬੱਲ ਹੈ। ਯੋਗ ਮਤਿ ਵਿਚ ਵੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਸੀ। ਯੋਗੀ ਲੋਕ ਹਿਰਦੇ-ਕਮਲ ਨੂੰ ਖਿੜਾਉਣ ਲਈ ਕਠਿਨ ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਤਪ ਘਾਲਦੇ ਸਨ। ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪਉੜੀ ਸਰੀਰਕ ਸਵੱਛਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ

ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਦੀ ਮਾਇਆ-ਲਿਪਤ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਨਿਰਲੇਪ ਅਵਸਥਾ, ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਰੇਸ਼ਟਤਾ ਸਥਾਪਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਮ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਵਰਗੇ ਗੁਣ ਉਤਪੰਨ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਤਦਰੂਪ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਮਾਇਕ ਰੰਗੀਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੇ ਮੋਹ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਸਰੇਸ਼ਟ ਕਰਮ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰਾ ਰਹੱਸ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਧਾਰਮਕ, ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਖੇਤਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਚੋਗਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਜਨ-ਪਰਿਚਿਤ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉੱਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਆਚਾਰ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਕਿਰਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬੋਧ-ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਉਣਾ ਸੀ।

ਅੱਗ ਦੀ ਨਦੀਆਂ

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁੱਖੀ ਇੰਦ੍ਰੇ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਕਾਮਾਦਿਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਰਾਹ ਤੋਂ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੋਂਦ ਲਈ ਭਿਆਨਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਤੇ ਸਮਝ ਗੋਚਰਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

(ੳ) *ਹੰਸੁ ਹੇਤੁ ਲੋਭੁ ਕੋਪੁ ਚਾਰੇ ਨਦੀਆ ਅਗਿ ॥*
ਪਵਹਿ ਦਝਹਿ ਨਾਨਕਾ ਤਰੀਐ ਕਰਮੀ ਲਗਿ ॥ ਪੰ. ੧੪੭

(ਅ) *ਚਾਰਿ ਨਦੀ ਅਗਨੀ ਅਸਰਾਲਾ ॥*
ਕੋਈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੂਝੈ ਸਬਦਿ ਨਿਰਾਲਾ। ਪੰ. ੧੦੩੧

ਨਗਰ, ਪੰਜ-ਚੋਰ

ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਨਗਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਤੇ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਚੋਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੋਰ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਤੱਤ-ਰੂਪ ਧਨ ਚਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਦਾ ਖਤਰਾ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਚਿੱਤਰ ਖਿਚਿਆ ਹੈ, ਕਿ ਜਿਸ ਨਗਰ ਵਿਚ ਚੋਰ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਹੱਸ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕੇ ਹਨ :

(ੳ) *ਏਕ ਨਗਰੀ ਪੰਚ ਚੋਰ ਬਸੀਅਲੇ ਬਰਜਤ ਚੋਰੀ ਧਾਵੈ ॥ ਪੰ. ੫੦੩*

(ਅ) *ਅੰਤਰਿ ਚੋਰ ਮੂਹੈ ਘਰੁ ਮੰਦਰੁ ਇਨਿ ਸਾਕਤਿ ਦੂਤੁ ਨ ਜਾਤਾ ਹੇ ॥*
ਦੁੰਦਰ ਦੂਤ ਭੂਤ ਭੀਹਾਲੇ ॥ ਖਿੰਚੋਤਾਣ ਕਰਹਿ ਬੇਤਾਲੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੧

ਪੰਜ-ਸਖੀ ਪੰਜ-ਬੈਲ

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੰਜ ਗਿਆਨ ਇੰਦ੍ਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੋਗਾਂ ਵਿਚ ਲਗਾਈ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਕ ਭੋਗਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭੋਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਭੋਗਿਆ ਜਾਂਦਾ ਅਥਵਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਇੰਦ੍ਰੇ ਰੁਕਾਵਟ ਹਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਭਾਵ ਵਿਚ ਉਲਝਾਈ ਰਖਦੇ

ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤ ਆਉਣ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੀ ਹਸ਼ਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਿਆ ਹੈ :

(ੳ) *ਪੰਚ ਸਖੀ ਹਮ ਏਕੁ ਭਤਾਰੋ ॥*
ਪੇਡਿ ਲਗੀ ਹੈ ਜੀਅੜਾ ਚਾਲਣਹਾਰੋ ॥
ਪੰਚ ਸਖੀ ਮਿਲਿ ਰੁਦਨੁ ਕਰੇਹਾ ॥
ਸਾਹੁ ਪਜੂਤਾ ਪ੍ਰਣਵਤਿ ਨਾਨਕ ਲੇਖਾ ਦੇਹਾ ॥ ਪੰ. ੩੫੯

(ਅ) *ਸੁੰਞੀ ਦੇਹ ਡਰਾਵਣੀ ਜਾ ਜੀਉ ਵਿਚਹੁ ਜਾਇ ॥*
ਭਾਹਿ ਬਲੰਦੀ ਵਿਝਵੀ ਧੂਉ ਨ ਨਿਕਸਿਓ ਕਾਇ ॥
ਪੰਚੇ ਰੁੰਨੇ ਦੁਖਿ ਭਰੇ ਬਿਨਸੇ ਦੂਜੈ ਭਾਇ ॥ ਪੰ. ੧੯

(ੲ) *ਪੰਚ ਬੈਲ ਗਡੀਆ ਦੇਹ ਧਾਰੀ ॥ ਰਾਮ ਕਲਾ ਨਿਬਹੈ ਪਤਿ ਸਾਰੀ ॥*
ਧਰ ਤੂਟੀ ਗਾਡੋ ਸਿਰ ਭਾਰਿ। ਲਕਰੀ ਬਿਖਰਿ ਜਰੀ ਮੰਝ ਭਾਰਿ ॥ ਪੰ. ੮੭੯

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇੰਦ੍ਰੇ ਤੇ ਬਿਰਤੀਆਂ ਚੰਚਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਲਈ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਨਵ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੈਣ ਨਾਲ ਮਾਨਵ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਦਾ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੁਬਿਧਾ ਨਵਿਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ 'ਕਮਲ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਮਲ ਫੁੱਲ ਸੂਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਖਿੜਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬਿਨਾਂ ਬੰਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਇਹ ਪ੍ਰਭੂ ਵਲ ਉਨਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਦ ਤਕ ਇਹ ਵਿਗਾਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਤੇ ਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਅਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ :

(ੳ) *ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਕਮਲੁ ਪਰਗਾਸਾ ॥ ਪੰ. ੨੨੪*

(ਅ) *ਸਤਿਗੁਰੁ ਮਿਲੈ ਤ ਦੁਬਿਧਾ ਭਾਗੈ ॥*
ਕਮਲੁ ਬਿਗਾਸਿ ਮਨੁ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭ ਲਾਗੈ ॥ ਪੰ. ੧੫੩

(ੲ) *ਪਸਰੀ ਕਿਰਣਿ ਰਸਿ ਕਮਲ ਬਿਗਾਸੇ।*
ਸਸਿ ਘਰਿ ਸੂਰੁ ਸਮਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੩੩੨

(ਸ) *ਊਂਧੋ ਕਵਲੁ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰੈ। ਦੁਰਮਤਿ ਅਗਨਿ ਜਗਤ ਪਰਜਾਰੈ ॥*
ਸੋ ਉਬਰੈ ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰੈ ॥ ਪੰ. ੨੨੫

ਚੰਦ-ਸੂਰਜ

ਚੰਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਹੀਣ ਤੇ ਠੰਡਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੂਰਜ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਸਦਕਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਵਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਚਮਕਦਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਚੰਦ ਮਨੁੱਖ ਹਿਰਦੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਤੇ ਸੂਰਜ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਚੰਦ ਤੇ ਪਈ ਸੂਰਜ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਉਸ ਦਾ ਹਨ੍ਹੇਰਾ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਵਨ ਮੁਖਿ ਚੰਦੁ ਹਿਵੈ ਘਰੁ ਛਾਇਆ। ਕਵਨ ਮੁਖਿ ਸੂਰਜੁ ਤਪੈ ਤਪਾਇਆ ॥

....

ਸਬਦੁ ਭਾਖਤ ਸਸਿ ਜੋਤਿ ਅਪਾਰਾ। ਸਸਿ ਘਰਿ ਸੂਰੁ ਵਸੈ ਮਿਟੈ ਅੰਧਿਆਰਾ ॥
ਪੰ. ੯੪੩

ਗਗਨ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਇਉਂ ਹੈ— ਨੌਂ ਇੰਦ੍ਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੇ ਇਕ ਇੰਦ੍ਰਾ ਗੁਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਦਸਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਆਤਮਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਇਹ ਗੁਪਤ ਦਰ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਦਸਮ ਦੁਆਰ ਉੱਚੀ ਸੁਰਤਿ ਅਥਵਾ ਆਤਮਕ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨੌਂ ਇੰਦ੍ਰਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਅਨੰਦ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਰਸ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਯੋਗੀ ਵੀ ਦਸਮ ਦੁਆਰਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਠ-ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਖੋਲ੍ਹਦੇ ਸਨ।

(ੳ) ਊਪਰਿ ਗਗਨੁ ਗਗਨ ਪਰਿ ਗੋਰਖੁ ਤਾ ਕਾ ਅਗਮੁ ਗੁਰੂ ਪੁਨਿ ਵਾਸੀ ॥
ਪੰ. ੯੯੨

(ਅ) ਗਗਨੰਤਰਿ ਵਾਸਿਆ ਗੁਣ ਪਰਗਾਸਿਆ ਗੁਣ ਮਹਿ ਗਿਆਨ ਧਿਆਨੰ ॥
ਪੰ. ੬੩੫

(ੲ) ਨਉ ਘਰ ਥਾਪੇ ਥਾਪਣਹਾਰੈ। ਦਸਵੈ ਵਾਸਾ ਅਲਖ ਅਪਾਰੈ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੬

ਸਰੀਰਕ ਸਾਧਨਾ ਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆ ਬੰਦ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਉਤਰਿ ਅਵਘਟਿ ਸਰਵਰਿ ਨ੍ਹਾਵੈ ॥ ਬਕੈ ਨ ਬੋਲੈ ਹਰਿ ਗੁਣ ਗਾਵੈ ॥
ਜਲੁ ਆਕਾਸੀ ਸੁੰਨਿ ਸਮਾਵੈ ॥ ਰਸੁ ਸਤੁ ਝੋਲਿ ਮਹਾ ਰਸੁ ਪਾਵੈ ॥ ਪੰ. ੪੧੧

ਤੇਲ ਦੀਵਾ

(ੳ) ਬਿਨੁ ਤੇਲ ਦੀਵਾ ਕਿਉ ਜਲੈ ॥ ੧॥ ਰਹਾਉ ॥ ਪੋਥੀ ਪੁਰਾਣ ਕਮਾਈਐ ॥
ਭਉ ਵਟੀ ਇਤੁ ਤਨਿ ਪਾਈਐ। ਸਚੁ ਬੂਝਣੁ ਆਣਿ ਜਲਾਈਐ ॥ ੨ ॥
ਇਹੁ ਤੇਲੁ ਦੀਵਾ ਇਉ ਜਲੈ। ਕਰਿ ਚਾਨਣੁ ਸਾਹਿਬ ਤਉ ਮਿਲੈ ॥ ਪੰ. ੨੫

(ਅ) ਸੁਰਤੀ ਸੁਰਤਿ ਰਲਾਈਐ ਏਤ ॥ ਤਨੁ ਕਰਿ ਤੁਲਹਾਂ ਲੰਘਹਿ ਜੇਤੁ ॥
ਅੰਤਰਿ ਭਾਹਿ ਤਿਸੈ ਤੂ ਰਖੁ ॥ ਅਹਿਨਿਸਿ ਦੀਵਾ ਬਲੈ ਅਥਕੁ ॥ ਪੰ. ੮੭੮

'ਤੇਲ' ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਤੇ 'ਦੀਵਾ' ਮਨੁੱਖ ਦੇਹ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। 'ਵੱਟੀ' ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਭਉ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਮੇਲ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੀਵਾ ਪ੍ਰਜਵਲਿਤ ਹੈ ਜੋ ਸਦਾ ਬਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਭੂ ਮੇਲ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸੂਖਮ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਣ ਲਈ ਠੋਸ ਪ੍ਰਮਾਣ ਤੇ ਮੂਰਤੀਕਰਣ ਦੀ ਭੂਮੀ ਤੇ ਉਤਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਵਿਚਾਰ, ਮੂਰਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਲਈ ਸਹਿਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਿਖਾਰ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਉਪਕਰਣ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁਹਿਰਦ

ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸਹੀ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ ਦਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਵਿੱਤਰ ਤੇ ਵਿਵੇਕੀ ਵਿਚਾਰ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਲਗਾਉ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਰਥ ਦਾ ਰਾਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਇਆ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਆਤਮਾ

ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਕਾਇਮ 'ਆਤਮ' ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਹ ਅਜਰ-ਅਮਰ ਹੈ। ਦੇਹ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਇਹ ਜੀਵਾਤਮਾ ਕਹਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੁੱਖ, ਦਰਦ, ਕਲੇਸ਼ ਮੌਤ, ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਦੇ ਧਰਮ ਹਨ, ਆਤਮਾ ਦੇ ਨਹੀਂ। ਸਰੀਰ ਲਈ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਪੁਰਾਣਾ ਚੋਲਾ ਛੱਡ ਕੇ ਨਵਾਂ ਚੋਲਾ ਪਹਿਨ ਲੈਣਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਚੋਲੇ ਨੂੰ ਸਵੱਛ ਤੇ ਉੱਚਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇਹ ਨੂੰ ਕੰਚਨ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਹੰਸ

ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਨਿਰਮਲ ਹੰਸੁ ॥
ਜਿਸੁ ਮਹਿ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਅੰਸੁ ॥ ਪੰ. ੧੨੫੬

ਇਹ ਕੰਚਨ ਤਾਂ ਹੀ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਦੀ ਸੁੱਚਤਾ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖੀ ਜਾਵੇ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਗਿਣੇ-ਮਿਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਲ-ਕਿਰਿਆ ਸਿਲਸਿਲਾ ਪ੍ਰਭੂ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਮਾਂ ਪੁਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਦੋਂ ਆਤਮਾ ਦੇਹ ਵਿਚੋ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਿਰਤਕ ਸਰੀਰ ਲਈ ਛੁੱਟੜ ਨਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਰਤਿਆ ਹੈ :

(ੳ) *ਕਾਇਆ ਹੰਸਿ ਸੰਜੋਗੁ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਇਆ ॥*
ਤਿਨ ਹੀ ਕੀਆ ਵਿਜੋਗੁ ਜਿਨਿ ਉਪਾਇਆ ॥
ਮੂਰਖ ਭੋਗੇ ਭੋਗੁ ਦੁਖ ਸਬਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੩੯

(ਅ) *ਹੰਸੁ ਚਲਿਆ ਤੂੰ ਪਿਛੈ ਰਹੀਏਹਿ ਛੁਟੜਿ ਹੋਈਅਹਿ ਨਾਰੀ ॥ ਪੰ. ੧੫੫*

(ੲ) *ਕਾਇਆ ਹੰਸ ਪ੍ਰੀਤਿ ਬਹੁ ਧਾਰੀ ॥*
ਓਹੁ ਜੋਗੀ ਪੁਰਖੁ ਓਹ ਸੁੰਦਰਿ ਨਾਰੀ ॥
ਅਹਿਨਿਸ ਭੋਗੈ ਚੋਜ ਬਿਨੋਦੀ ਉਠਿ ਚਲਤੈ ਮਤਾ ਨ ਕੀਨਾ ਹੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੨੮

ਭਵਰ

ਮਨੁੱਖ ਆਤਮਾ ਲਈ ਭਵਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਮਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਈ ਜੀਵਨ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਪਗਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਭੋਗਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਦੋਂ ਆਤਮਾ 'ਭਵਰ' ਉੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। (464)

ਦਾਦਰ

ਦਾਦਰ ਤੂ ਕਬਹਿ ਨ ਜਾਨਸਿ ਰੇ ॥
ਭਖਸਿ ਸਿਬਾਲੁ ਬਸਸਿ ਨਿਰਮਲ ਜਲ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਨ ਲਖਸਿ ਰੇ ॥ ਪੰ. ੯੯੦

'ਦਾਦਰ' ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅੰਦਰ ਵਸਦੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਨਿਰਮਲ ਜਲ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਡੱਡੂ ਵਾਂਗ ਜਾਲੇ ਹੀ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਵਿਕਾਰੀ ਸੁਭਾ ਕਾਰਣ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ।

ਉਜਲ ਕੈਂਹਾ

ਉਜਲੁ ਕੈਹਾ ਚਿਲਕਣਾ ਘੋਟਿਮ ਕਾਲੜੀ ਮਸੁ ॥
ਧੋਤਿਆ ਜੂਠਿ ਨ ਉਤਰੈ ਜੇ ਸਉ ਧੋਵਾ ਤਿਸੁ ॥ ਪੰ. ੭੨੯

'ਉਜਲ ਕੈਂਹਾ' ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅੰਦਰੋਂ ਵਿਕਾਰਾਂ-ਭਰਿਆ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਅੰਦਰ ਦੀ ਕਾਲਖ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਟਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਅੰਦਰ ਦੀ ਸੁੱਚਤਾ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਿਆ ਹੈ।

ਸੁੱਚਾ ਭਾਂਡਾ

ਸੁਚੇ ਭਾਂਡੇ ਸਾਚੁ ਸਮਾਵੈ ਵਿਰਲੇ ਸੂਚਾਚਾਰੀ ॥ ਪੰ. ੧੯੭

ਸੁੱਚਾ ਭਾਂਡਾ ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਸਾਰ ਵਸਤੂ ਸਮਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਮਛਲੀ-ਸਾਗਰ

ਮਛੁਲੀ ਜਾਲੁ ਨ ਜਾਣਿਆ ਸਰੁ ਖਾਰਾ ਅਸਗਾਹੁ ॥
ਅਤਿ ਸਿਆਣੀ ਸੋਹਣੀ ਕਿਉ ਕੀਤੋ ਵੇਸਾਹੁ ॥
ਕੀਤੇ ਕਾਰਣਿ ਪਾਕੜੀ ਕਾਲੁ ਨ ਟਲੈ ਸਿਰਾਹੁ ॥ ਪੰ. ੫੫

ਮਨੁੱਖ, ਮਛਲੀ ਵਾਂਗ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਖਿਚ ਦਾ ਖਿਚਿਆ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸਗਾਹਤਾ ਤੋਂ ਬੇਖਬਰ, ਭਟਕਣਾ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਤ ਦੇ ਚੁੰਗਲ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਕਰਮ-ਚੱਕਰ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜਗਤ-ਰਚਨਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਇਸ ਸਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

(ੳ) *ਸਾਗਰ ਮਹਿ ਬੂੰਦ ਬੂੰਦ ਮਹਿ ਸਾਗਰ ਕਵਣੁ ਬੁਝੈ ਬਿਧਿ ਜਾਣੈ ॥*
ਉਤਭੁਜ ਚਲਤ ਆਪਿ ਕਰਿ ਚੀਨੈ ਆਪੇ ਤਤੁ ਪਛਾਣੈ ॥ ਪੰ. ੮੭੮

(ਅ) *ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਮਹਿ ਜਾਣਿਆ ॥ ਪੰ. ੩੫੨*

ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ, ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸੰਹਾਰ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਿਆ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਣ ਤੇ ਨਮਿਤ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕੀ ਹੈ? ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਸਹਿਤ ਬਿਆਨਦੇ ਹਨ। ਤਰਵਰ, ਕਸੁੰਭੜਾ, ਸਰੋਵਰ, ਸਾਗਰ, ਸਮੁੰਦਰ, ਜਗਤ

ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਰਵਪੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਤਰਵਰ

ਤਰਵਰ ਪੰਖੀ ਬਹੁ ਨਿਸਿ ਬਾਸੁ ॥
ਸੁਖ ਦੁਖੀਆ ਮਨਿ ਮੋਹ ਵਿਣਾਸੁ ॥
ਸਾਂਝ ਬਿਹਾਗ ਤਕਹਿ ਆਗਾਸੁ ॥
ਦਹ ਦਿਸਿ ਧਾਵਹਿ ਕਰਮਿ ਲਿਖਿਆਸੁ ॥ ਪੰ. ੧੫੨

'ਤਰਵਰ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਹੈ ਤੇ 'ਪੰਖੀ' ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਜਗਤ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਹੈ? ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਿਆਨਦਾ ਹੈ।

ਕਸੁੰਭੜਾ

ਕਚਾ ਰੰਗੁ ਕਸੁੰਭ ਕਾ ਥੋੜੜਿਆ ਦਿਨ ਚਾਰਿ ਜੀਉ ॥ ਪੰ. ੭੫੧

ਕਸੁੰਭੜਾ ਜਗਤ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹ-ਚਿਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਜਗਤ ਪਦਾਰਥ ਕਸੁੰਭੇ ਦੇ ਫੁਲ ਵਾਂਗ ਖਿੱਚ ਪੂਰਨ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਥੋੜ੍ਹ-ਚਿਰੀ ਹੈ।

ਸਰਵਰ

ਤਿਤੁ ਸਰਵਰੜੈ ਭਈਲੇ ਨਿਵਾਸਾ ਪਾਣੀ ਪਾਵਕੁ ਤਿਨਹਿ ਕੀਆ ॥
ਪੰਕਜੁ ਮੋਹ ਪਗੁ ਨਹੀਂ ਚਾਲੈ ਹਮ ਦੇਖਾ ਤਹ ਡੂਬੀਅਲੇ ॥ ਪੰ. ੧੨

ਸਾਗਰ ਸਮੁੰਦਰ

ਇਹੁ ਸਮੁੰਦੁ ਅਥਾਹੁ ਮਹਾ ਬਿਖੁ ਭਰਿਆ ॥ ਪੰ. ੧੦੪੧

ਉਕਤ ਸੰਖੇਪ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਵਚੇਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਲੌਕਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਰਾਟ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਲਭਿਆ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਰਾਟ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉੱਦੇਸ਼ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ, ਜਗਤ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਤੇ ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮੇਲ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਆਸ਼ੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਦਕਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਜੀਵਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ-ਰਚਨਾ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਮੂਲ ਰਹੱਸ ਉਘੜ ਆਇਆ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। 'ਓਮ' ਨੂੰ ਆਦਿ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਤਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ । ਗਣੇਸ਼ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਦਿ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ 'ਦੇਵਤਾ' ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ, ਸਰਸਵਤੀ ਗਾਇਤਰੀ, ਦੁਰਗਾ, ਕਾਲੀ ਸਭ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਘੜ ਸਕਿਆ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ

ਇਕੋ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ, ਅਨੇਕ ਭਾਂਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ, ਆਪਣੀ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਅਪਨਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਵਧ-ਭਾਂਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਰਾਟ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਜਨ-ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਘਰ-ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਬਹੁ ਭਾਂਤੀ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਾ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕੱਢਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਯੋਜਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਸੱਤਾ ਦੇ ਲਾਸਾਨੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਪੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਉਘਾੜ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਕਹਿਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।[12] ਇਸੇ ਗੁਣ ਅਧੀਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਿਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਅਦੁੱਤੀ ਸਰੂਪ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ, ਤੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮੂਲ ਉੱਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਾਇਆ। ਮਾਨਵ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੋਚ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਮਾਨਸਕ, ਆਤਮਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਵੀ ਵਿਚਾਰਕ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਵਿਕਸਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ। ਜਾਤਿ-ਗਤਿ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜੁਗ-ਗਤਿ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਤਦ ਹੀ ਮਾਨਸ-ਚੇਤਨਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨਵੀਨ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਵਿਧਾਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਵਿਵਿਧ-ਭਾਂਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਯੋਜਨਾ ਸਹਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਨਾਕਾਰ ਸਤਿ ਅਨੁਭੂਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਨੰਦ, ਰਸ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸੇ ਅਨੰਦ ਤੋਂ ਪਾਠਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਮਾਰਮਿਕ ਸਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਸਤਿ ਤੱਥ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪਧਿਤੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿਪਣੀਆਂ

1. *ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਕੋਸ਼,* ਭਾਗ 1, ਪੰ. 471
2. Vol. 21, p. 702
3. Vol. XII, p. 139
4. *New International Dictionary,* 2nd Edition, 1953, p. 2555
5. *The Natural History of Mind,* A. D. Rirechy, p. 21
6. *The Universality of Symbols* the Psychonalytic Review, 30, 1943
7. *ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਸ਼ੀਲਨ, ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਯੋਜਨਾ,* ਰਾਜਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ, ਪੰ. 387
8. Mystical literature is almost inconceivable without it. *Heritage of Symbolism,* C.M. Bowre, p. 5
9. *Essay on Symbolism,* H.C. Barlaw, p. 2

10. *ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਿ ਮੇਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ*, ਪੰ. 409
11. *ਖੁਲ੍ਹੇ ਲੇਖ*, ਪੰ. 64
12. The symbols may vary in their context, but their meaning is always clear, they save much explanation, and they give a concrete form to ideas that would otherwise be dim. C.M. Bowre, *Heritage of Symbolism*, p. 212

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਡਾ. ਸਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ

ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਭਾਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ, ਮੱਧ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਧਾਰਮਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਬਦਲਦੇ ਗਏ। ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਜੋ ਅਰਥ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਅੱਜ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਗੁਹਜ ਸ਼ਕਤੀ, ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਅਦਭੁਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਅਨੁਭਵੰ ਸ਼ਕਤੀ, ਅਕੱਥ ਸ਼ਕਤੀ, ਨਿਰਮਾਣ ਸ਼ਕਤੀ ਆਦਿ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿਆਲ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਵੀ।

ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਨਿਕਾਸ

ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ 'ਅਜਾ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਆਪ ਤਾਂ 'ਅਜ' ਭਾਵ ਅਜਨਮੀ ਹੈ ਪਰ ਸਭ ਨੂੰ ਜਮਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।[1] ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਲਾਤੀਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਥੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।[2] ਮੋਨੀਅਰ ਵਿਲੀਅਮ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਬੜੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ।[3] ਨਾਲੰਦਾ ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ, ਮਾਇਆ ਲਈ ਕਪਟ, ਮੋਹ, ਲਕਸ਼ਮੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ, ਜਾਦੂ ਸ਼ਕਤੀ, ਮਮਤਾ, ਅਗਿਆਨਤਾ, ਕਲਪਤ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ

ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਰੂਪ ਬਦਲਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੰਦਰ ਦੇਵਤਾ, ਜੋ ਸਭ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਰਮੋਣੀ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਦਰ ਦੀ ਇਹ ਗੁਹਜ ਅਤੇ ਅਕੱਥ ਸ਼ਕਤੀ ਭਾਂਤ ਭਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਅਥਰਵ ਦੇਵ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਇਆ[6] ਸ਼ਬਦ ਮਾਇਨ ਮਾਇਆਵੰਤ (5-2-9) ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਇਹ ਭਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ (10-54-27) ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ।

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਰਕੇ ਸ਼ਬਦ 'ਪ੍ਰਪੰਚ' ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਤਿ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਭਾਸ ਕਠਿਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[7] ਇਹ ਆਤਮਾ ਰੂਪ ਪਰਮ

ਪੁਰਖ ਸਭ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਰਦੇ ਵਿਚ ਛਿਪਿਆ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਪਰਤੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੂਖਮ ਤੱਤ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਤੇ ਸੂਖਮ ਤੇ ਤਿੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਉਹ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[8] ਮਾਇਆ ਲਈ ਨਾਮ ਰੂਪਾਤਮਕ, ਜਗਤ, ਅਵਿਦਿਆ,[9] ਭਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ[10] ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਪੰਜ ਭੂਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪੂਰਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਰਚਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਮਾਇਆ ਦੁਆਰਾ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।[11] ਕੈਵਲਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਸਰੀਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਾਗ੍ਰਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਹ ਔਰਤ, ਖੁਰਾਕ ਅਤੇ ਨਸ਼ੇ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਸੁਆਦ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹਰਖ ਸੋਗ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਸ਼ੋਪਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਦੂਰ ਹੋਣ ਤੇ ਉਹ ਅਨੰਦ ਮਾਣਦੀ ਹੈ।[12]

ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਮਾਇਆ

ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਅਵਿੱਦਿਆ, ਭਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸ਼ਬਦ ਮਾਇਆ ਲਈ ਵਰਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਗੁਣਆਤਮਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਣ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਹਨ ਸਤੋ, ਰਜੋ ਅਤੇ ਤਮੋ ਨਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਭਾਵ ਰਾਗ ਦ੍ਵੈਸ਼ ਆਦਿ ਵਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਣਾਮਈ ਅਲੌਕਿਕ ਮਾਇਆ ਬੜੀ ਦੁਸਤਰ ਹੈ। ਜੀਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੱਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਦਾ ਭਜਦੇ ਹਨ ਉਹ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[14]

ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ "ਮੇਰੀ ਇਹ ਗੁਣਾਮਈ ਮਾਇਆ ਪੁੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਹੀ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।"[15] ਮਾਇਆ ਦੋ ਮੂੰਹਾਂ ਵਾਲੀ ਨਾਗਣੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਵਿੱਦਿਆ (ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ) ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਜੋ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਗਲਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[16] ਮਾਇਆ ਅਰਥਾਤ ਅਵਿੱਦਿਆ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਨੀਚ ਵਿਅਕਤੀ ਅਸੁਰੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਆਣੇ ਸਮਝ ਕੇ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ।[17]

ਗੀਤਾ ਵਿਚ 'ਅਵਿੱਦਿਆ' ਜੋ ਮਾਇਆ ਦਾ ਵਿਅਸ਼ਟੀ ਰੂਪ ਹੈ— ਦਾ ਪੱਖ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਘੜਿਆ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਭਾਵ ਨੂੰ ਅਵਿੱਦਿਆ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਅਵਿੱਦਿਆ ਸੱਚ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਗਿਰਾਵਟ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਨੇ ਅਵਿੱਦਿਆ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਹਨ— 1. ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਭਾਵ 2. ਸੰਦੇਹ ਪੂਰਨ ਗਿਆਨ 3. ਅਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ।[18] ਮਾਇਆ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ ਇਥੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਰਾਹੀਂ ਰੱਬੀ ਅਵਤਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇਸ ਮਾਇਆ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੰਚ ਤੇ ਲੋਕ ਖੇਡ ਰਹੇ ਹਨ।[19]

ਰਾਮਾਇਣ ਅਤੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਪਦ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭੇਦਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। 'ਸ਼ਕਤੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਭਰਮ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ 'ਅਵਿੱਦਿਆ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪਰਮਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਈ ਹੈ।[20]

ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਮਾਇਆ ਦੀ ਖਾਸ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਬਦ 'ਮਾਰ'[21]

ਵਿਸ਼ੇ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ [2] ਅਥਵਾ ਕਾਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਰਮਾਰਥ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੋਂ ਉਖੇੜਦਾ ਹੈ।[23] ਇਹ ਸਭ ਮਾਇਆ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਵਿਚ 'ਸ਼ਪਨਵਾਦਾ' 'ਕਸ਼ਣਿਕਵਾਦ' ਆਦਿ ਵੀ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[24]

ਸ਼ਾਕਤ ਮਤ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ 'ਮਹਾਂਮਾਇਆ' 'ਮਹਾਂਮਦੀ' ਸ਼ਬਦ ਆਇਆ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਾਕਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ।[25] ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੀ ਖ਼ਾਸ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਅਵਿੱਦਿਆ ਅਬਿਬੇਕ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸਮਾਨ ਅਰਥ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਸ੍ਰੀਮਤ ਭਗਵਤ ਪੁਰਾਣ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਲਈ 'ਅਪਰਤੀਤੀ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਨਾ ਪਰਤੀਤ ਹੋਵੇ। ਜੋ ਵਸਤੂ ਨਾ ਹੋਣ ਤੇ ਪਰਤੀਤ ਹੋਵੇ।

ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਮਾਇਆ

ਵੇਦਾਂਤ ਤਕ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਕਈਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆਵਾਦ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸ਼ੰਕਰ ਮੂਲ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਹੈ। ਗੋਚਰ ਜਗਤ ਮਾਇਆਂ ਹੈ। ਭਰਮ ਹੈ। ਸਤ ਅਸਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਤਮਾ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ।"

"ब्रह्म सत्यं जगन्तिमिथ्या जीवो ब्रह्ममेव न परा"

ਮਾਇਆ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਕ ਅਰਥ 'ਭਰਮ' ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅੰਦਰ ਮਾਇਆ, ਅਵਿੱਦਿਆ, ਅਧਿਆਸ, ਵਿਵਰਤ, ਭਰਮ ਪ੍ਰਕਿਤੀ, ਮੂਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨਿਰਵਚਨੀਯ, ਬੀਜ ਸ਼ਕਤੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।[27] ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਦੀ ਬੀਜ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਮਾਇਆ ਹੈ .... ਇਸ ਨੂੰ ਅਵਿਅਕਤ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੇ ਆਸਰੇ ਤੇ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ 'ਮਹਾਸੁਪਤਿ' ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵ ਸੌਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[28] 'ਭਰਮ' ਲਈ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਚਾਰ ਸ਼ਬਦ ਵਿਵਰਤ, ਅਵਰਣ, ਅਧਿਆਸ ਅਤੇ ਵਿਖੇਪ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਵਿਵਰਤ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਅਵਰਣ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਢੱਕਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਖੇਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਸਤੂ ਦੂਸਰੀ ਵਿਚ ਉਤਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਤ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਜਗਤ ਅਨਿਤ ਹੈ, ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹੈ ਜਗਤ ਅਨੇਕ ਹੈ। ਜਗਤ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਿਵਰਤ ਹੈ। ਜਗਤ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤਮ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਝੂਠਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਸਤਿ ਤੇ ਅਸਤਿ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਢੱਕ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।[29]

ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਅਵਿੱਦਿਆ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਦਿਆ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਅਵਿਦਿਆ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਅਵਿਦਿਆ ਤੋਂ ਅਛੂਤਾ ਹੈ। ਅਵਿੱਦਿਆ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਅਵਿੱਦਿਆ ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਨਾਸ਼ਵੰਤ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੇ ਅਵਿੱਦਿਆ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[30] ਜਦ ਕਿ ਮਾਇਆ, ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਇਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।[31] ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ, ਦ੍ਵੈਤਵਾਦ, ਦ੍ਵੈਤ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਦ੍ਵੈਤ ਆਦਿ

ਸਾਰੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੇ ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਨਾਥ ਪੰਥ ਦੇ ਮੋਢੀ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਸਰਪਣੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਦੇਵ ਨੂੰ ਵੀ ਛਲ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਲੀ ਨਾਗਨੀ ਕਹਿਕੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[32]

ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਨੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਬੜਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਗੁਣੀ, ਡਾਕਣੀ, ਸਰਪਣੀ ਆਦਿ ਕੋਝੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੜੇ ਵਿਰੋਧਆਤਮਕ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੀ ਹੈ :

'ਸਤ ਰਜ ਤਮ ਥੈਂ ਕੀਨੀ ਮਾਯਾ।' [33]
ਕਬੀਰ ਮਾਇਆ ਡਾਕਨੀ ਸਭ ਕਿਸ ਹੀ ਕੋ ਖਾਇ ॥ [34]
ਇਹ ਸਰਪਨੀ ਤਾਕੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ॥ [35]

ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਫਲਸਫੇ[36] ਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ 'ਸ਼ੈਤਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ੈਤਾਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮਾਇਆ ਵਰਗਾ ਹੀ ਹੈ ਭਾਵ ਇਹ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥ ਤੇ ਰਸਤੇ ਤੋਂ ਭਟਕਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[37]

ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ੈਤਾਨ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਚ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਉੱਘੇ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।[37ੳ] ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਡਾ. ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ, ਸ੍ਰੀ ਅਰਵਿੰਦੋ ਘੋਸ਼ ਅਤੇ ਸਵਾਮੀ ਵਿਵੇਕਾਨੰਦ ਦੇ ਨਾਮ ਵਰਣਨ ਯੋਗ ਹਨ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਲਗਭਗ ਸਭ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਲਿਕ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰਵਰਤੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਵੀ ਮਾਇਆ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਰੂਪ, ਲੱਛਣ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ, ਬ੍ਰਹਮ, ਜਗਤ, ਜੀਵ ਅਤੇ ਮਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ, ਇਸ ਦੇ ਕੋਝੇ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਨੀਤੀ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਵਰਣਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਰਸਾਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਤੇ ਉਪਾਓ ਵੀ ਸੁਝਾਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਂਖਯ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਸੀਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਥਾਂ ਤੇ ਕਰਾਂਗੇ।

ਮਾਇਆ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ

ਮਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਜੱਗ ਨੂੰ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮਾਨਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਧਾਰਮਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[38] ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਇਆ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਗਮੀ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹੀ ਫਿਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[39] ਮਾਇਆ ਨਾਲ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿਸਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦ੍ਵੈਤ ਭਾਵ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬੱਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[40]

ਜੀਵ-ਆਤਮਾ, ਮਾਇਆ ਦੀ ਮਿਠਾਸ ਜੋ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਹੈ, ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਈ ਜਨਮ ਭੋਗ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਨੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਮੋਹ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ, ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੀ।

ਮਾਇਆ ਨਾਮੁ ਗਰਭ ਜੋਨਿ ਕਾ ..... ਪੰ. ੬੯੩

ਮਾਇਆ ਦੇ ਰੂਪ

ਮਾਇਆ ਅਨੇਕਰਥੀ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਭਰਮ, ਅਵਿਦਿਆ, ਅਗਿਆਨਤਾ, ਪੰਜ ਕਾਮਾਦਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਖਲਾਕੀ ਤੇ ਮਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਈ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ, ਵਿਸ਼ੇ ਵਾਸ਼ਨਾ, ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰ, ਧੰਨ, ਦਾਰਾ, ਸੰਪਤੀ, ਜਗਤ ਪ੍ਰਪੰਚ, ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੁਖ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ, ਜਾਲ ਆਦਿ ਕਈ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਹੈ ਬਹੁ ਰੰਗੀ ..... ਪੰ. ੧੩੪੨

ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :

1. ਵਿਦਿਆ ਮਾਇਆ, ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ ਅਧੀਨ ਸ਼ਕਤੀ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਾਦਕ ਹੈ।

2. ਅਵਿਦਿਆ ਮਾਇਆ— ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵ ਨਾਲ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਵਿਦਿਆ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਅਧੀਨ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਜੀਵ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਭਾਵ ਜੀਵ ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੈ। ਭਾਰੂ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਖਚਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਭਰਮਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਦਿਆ ਮਾਇਆ ਸੈਭੰ ਨਹੀਂ, ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਪਰੰਤਤਰ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਹੁਕਮ[42] ਅਧੀਨ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ[43]। ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਣ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ।[44] ਤਿੰਨੋਂ ਦੇਵਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਹਨ।[45] ਭਾ. ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦਾ ਕਾਰਣ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[46] ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।[47] ਗੁਰਬਾਣੀ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਤਕ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦੇ ਜਿਤਨੇ ਵੀ ਰੂਪ ਹਨ ਉਹ ਸਭ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਮਾਇਆ ਕਾ ਰੂਪੁ ਸਭੁ ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਇ ॥ ਪੰ. ੭੯੭

ਮਾਇਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (ਸੁਭਾ)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੁਭਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਇਕ ਵਿਕਰਾਲ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮੱਥੇ ਉੱਤੇ ਤਿਉੜੀ ਹੈ। ਨਜ਼ਰ ਤਿੱਖੀ ਤੇ ਗੁੱਸੇ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚ ਕੁੜੱਤਣ ਹੈ। ਜੋ ਬੋਲ ਵਿਗਾੜ ਹੈ, ਜੋ ਸਦਾ ਸਦਾ ਭੁੱਖੀ ਹੈ। ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਠੱਗੀ ਨਾਲ ਛਲ ਕੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਤਿੰਨੋਂ ਦੇਵਤਿਆਂ (ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਸ਼ਿਵ) ਨੂੰ ਮੋਹਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੂਰਖ (ਮਨਮੁਖ) ਇਸ ਦੇ ਅਸਰ ਅਧੀਨ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੀ ਬਾਂਹ ਫੜਕੇ ਉਦਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[48] ਮਾਇਆ ਦੀ ਵਿਕਰਾਲਤਾ, ਭਿਆਨਕਤਾ, ਭੈੜੀਆਂ ਕਰਤੂਤਾਂ

ਡਰਾਉਣੀ ਸੂਰਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੀ ਚਿੱਤਰੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਮਾਇਆ ਧੋਖਾ ਹੈ,[49] ਛਲ ਹੈ, ਕਪਟ ਹੈ, ਗ਼ੁਬਾਰ ਹੈ,[50] ਜਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਸੁਣਦਿਆਂ, ਬੋਲਦਿਆਂ ਜਾਂ ਮੋਹਦਿਆਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਸਭ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਮਿੱਠੀ ਲਗਦੀ ਹੈ।

ਨਹ ਸੁਣੀਐ ਨਹ ਮੁਖ ਤੇ ਬਕੀਐ ਨਹ ਮੋਹੈ ਉਹ ਡੀਠੀ ॥
ਐਸੀ ਠਗਉਰੀ ਪਾਇ ਭੁਲਾਵੈ ਮਨਿ ਸਭਿ ਕੈ ਲਾਗੈ ਮੀਠੀ ॥ ਪੰ. ੬੭੩

ਮਾਇਆ ਇਕ ਐਸੀ ਤਿਲਕੋ ਮੱਛੀ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਾਲ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਮੁਹੱਬਤ ਕਰੀਏ ਪਰ ਓੜਕ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਸਾਡੇ ਸਾਥ ਨਹੀਂ ਨਿਭਦੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਦੂਤਰ ਅਤੇ ਅੰਨੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।[52] ਮਾਇਆ ਲਈ ਹੋਰ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਹਿਰੀਲਾਪਣ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਗਣੀ ਨਾਲ ਮੇਲਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਲਿਪਟੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਡੰਗਦੀ ਹੈ।[53]

ਮਾਇਆ ਦਾ ਕਾਰਜ

ਮਾਇਆ ਅਗਿਆਨ ਦੀ ਜਨਨੀ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਉਥੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਭਾਵ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਨਿਬੜੀ ਹੈ। ਅਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ 'ਬਾਵਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਵਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭੂ ਜੋਤਿ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਨਹੀਂ।[54]

ਮਾਇਆ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਅਗਿਆਨ ਦੀ ਜਨਨੀ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਵਿਵੇਕ ਨਾਸ਼ਕ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗਲਤਾਨ ਮਨੁੱਖ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਸਮਝ ਵਿਹੀਨ ਤੇ ਸਾਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[55] ਇਸੇ ਲੜੀ ਵਿਚ ਤੀਸਰਾ ਕਦਮ ਜੋ ਮਾਇਆ ਪੁੱਟਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਭਰਮ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਉਪਰ ਭਰਮ ਦੀ ਸੰਘਣੀ ਕਾਈ ਜੰਮ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਜੇ ਕੀਤੇ ਉਤਰਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ । ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਭਰਮ ਤੇ ਕੂੜ ਦੀ ਦੀਵਾਰ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਜੰਗਲ ਹੈ। ਇਕ ਤੀਖਣ ਨਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਜੀਵ ਦੀ ਉਮਰ ਜੋ ਬੜੀ ਕੀਮਤੀ ਹੈ ਵਿਅਰਥ ਬੀਤਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।[56]

ਮਾਇਆ ਅਸਤਿ ਹੈ। ਇਹ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸਤਿ ਨੂੰ ਢੱਕ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਦੇ ਮਨ ਤੇ ਪੜਦਾ ਪਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗਲਤ ਕੀਮਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।[57] ਜੀਵ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਜੋ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਭਾਵ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਇਸ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਨੀ ਰਾਮੁ ਨ ਚੇਤਈ ਮਦਿ ਮਾਇਆ ਕੈ ਅੰਧ ॥[58]

ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਇਸ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਕਰਮ ਸਾਰੇ ਵਿਅਰਥ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[59] ਤੁਰੀਆ (ਸਹਿਜ) ਅਥਵਾ ਚੋਥੀ ਅਵਸਥਾ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਮਾਇਆ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬੜੇ ਤਿੱਖੇ ਅਤੇ ਵਿਰਾਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਖ਼ੁਸ਼ੀ, ਗਮੀ ਖਿਲਾਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਵਰਗ,

ਨਰਕ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਬੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹੰਕਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਅਕਲ ਤੇ ਮਸਤ ਹੈ, ਮੂਰਖ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਸਿਆਣਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਪਰਿਵਾਰਕ ਮੋਹ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੋਹ ਰਹੀ ਹੈ। ਗਰੀਬ ਅਮੀਰ ਨੂੰ ਵਿਆਪ ਰਹੀ ਹੈ, ਪੰਜ ਕਾਮਦਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ ਅਤੇ ਸੰਨਿਆਸੀ, ਤਪੱਸੀਆਂ ਸਭ ਨੂੰ ਮੋਹ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਹਰੀ ਪ੍ਰੇਮ ਵਾਲੇ ਹੀ ਬਚੇ ਹੋਏ ਹਨ।[60]

ਤਪੁ ਕਰਤੇ ਤਪਸੀ ਭੂਲਾਏ ॥
ਪੰਡਿਤ ਮੋਹੇ ਲੋਭਿ ਸਬਾਏ ॥ ਪੰ. ੩੭੦

ਸਾਰਾ ਜੜ੍ਹ ਚੇਤਨ ਤਿੰਨੋਂ ਦੇਵਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਫੰਦੇ ਵਿਚ ਹਨ।[61] ਇਹ ਦੇਵਤੇ ਦੇਵੀਆਂ ਸਭ ਲਾਚਾਰ ਹਨ।[62] ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵ ਦੀ ਕੀ ਅਵਸਥਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦ੍ਵੈਤ ਭਾਵ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਦੇ ਚਿਤ ਵਿਚ, ਪੰਜ ਕਾਮਾਦਕਾਂ, ਜੋ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹਨ, ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਪਤ ਹੈ।[63] ਕਿਤੇ ਮਾਇਆ ਪੁੱਤਰ, ਕਲੱਤਰ, ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਮੋਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਮਤਾ ਕਰਉ ਸੋ ਪਕਨਿ ਨ ਦੇਈ ॥
ਸੀਲ ਸੰਜਮ ਕੈ ਨਿਕਟਿ ਖਲੋਈ ॥ ਪੰ. ੩੭੧
ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਪਸਰਿਆ ਪਾਸਾਰਾ ॥ ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਪੰ. ੧੦੨੯

ਵਿਕਾਰ, ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ, ਕੁਰੀਤੀਆਂ, ਤਿਸ਼ਨਾ, ਦੁਬਿਧਾ, ਦੁਰਮਤ ਜੋ ਹੋਰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਭ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਸਮਸ਼ਟੀ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਅੱਸ਼ਟੀ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਤਮਾ, ਪੰਜ ਕਾਮਾਦਕਾਂ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਆਤਮਿਕ ਪੂੰਜੀ ਲੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ, ਰੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ।[64]

ਮਾਇਆ ਮੱਖੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਥਾਂ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ : ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਸਮੇਂ ਇਹ ਮੱਖੀ ਵੀ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਸੀ।[65] ਮਾਇਆ ਛਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਰਤ ਕੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਭਰਮ ਵਿਚ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਛਾਇਆ (ਪਰਛਾਵਾਂ) ਛੂਛਾ ਭਾਵ ਖੋਖਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾ ਹੀ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਗਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[66]

ਛਛੈ ਛਾਇਆ ਵਰਤੀ ਸਭ ਅੰਤਰਿ
ਤੇਰਾ ਕੀਆ ਭਰਮੁ ਹੋਆ ॥ ਪੰ. ੪੩੩

ਮਾਇਆ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਮਾਇਆ ਚੇਰੀ (ਦਾਸੀ) ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਪਿਆਰ ਉਸ ਪਾਣੀ ਦੇ ਰਿੜਕਣ ਵਾਂਗ ਵਿਅਰਥ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਮੱਖਣ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ।[67] ਮਾਇਆ ਦੀ ਸੇਜ ਜੇਕਰ ਨੀਚ (ਕੁਕਰਮੀ) ਦੇ ਘਰ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮੂਰਖ ਤੋਂ ਸਿਆਣਾ ਸਮਝ ਕੇ ਅਮੀਰ ਤੇ ਗਰੀਬ ਦੋਵੇਂ ਉਸ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਦੇ ਅੱਗੇ ਨਿਵਦੇ ਹਨ।[68] ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗਲਤਾਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦੁਹਾਗਣ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕੱਚੇ ਰੰਗ ਦਾ ਚੋਲਾ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਪਤੀ ਨੂੰ ਪਿਆਰਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ।[69] ਮਾਇਆ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿਚ ਪਿਆ ਮਨਮੁੱਖ ਹਲਕੇ ਤੇ ਵਿਅਰਥ ਬੋਲ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਠੋਰ ਟਿਕਾਣਾ ਨਹੀਂ।[70] ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ

ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੁਆਮੀ ਅਤੇ ਸੇਵਕ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਠਾਕਰ ਅਤੇ

ਦਾਸੀ ਵਾਲਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਂਖਯ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਸਾਂਖਯ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵੇਦਾਂਤ ਵਾਂਗ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਹੀ ਸੱਚਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਮਾਇਆ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਅਨਿਰਵਚਨੀਯ: ਕੋਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਲਈ ਸ਼ਬਦ 'ਕੁਦਰਤ' ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ—ਜੋ ਸਾਧਕ ਲਈ ਇਕ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਹਾਈ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਥੋਂ ਤਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਭੂ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਆਪ ਸੰਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।[71] ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਹਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਧੀਨ ਹੈ।[72]

ਮਾਇਆ ਨਾ ਹੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੈਭੰ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਿਜਿਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਇਕ ਕਾਰਿੰਦੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧੁਰ ਤੋਂ ਭੇਜਿਆ ਹੈ।[73] ਮਾਇਆ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਦਾਸੀ ਹੈ, ਬੰਦ ਹੈ, ਚੇਰੀ ਹੈ।[74] ਈਸ਼ਵਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪਤੀ ਹੀ ਇਸ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।[75] ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵੰ ਤਿੰਨੋਂ ਦੇਵਤੇ ਜੋ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੈਦਾ, ਪਾਲਣ ਅਤੇ ਸੰਘਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਸਭ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।[76] ਮਾਇਆ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨਿਰਵਨੀਯ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਨੰਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਬੇਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਆਪ ਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਮੋਹਣੀ ਜਿਨਿ ਕੀਤੀ ਸੋ ਜਾਣੁ ॥ ਪੰ. ੬੩੭

ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਜਗਤ

ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ, ਵਿਆਪਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ ਵਾਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਰਹਿੰਦੇ ਪੱਖ ਇਥੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਮਾਇਆ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ, ਵਿਸ਼ਵ, ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਆਪਤ ਹੈ।

ਨਉ ਖੰਡ ਜੀਤੇ ਸਭ ਥਾਨ ਥਨੰਤਰ ॥ ਪੰ. ੩੭੧

ਮਾਇਆ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਅਨੇਕ ਭਾਂਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਨਮੋਹਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਸਭ ਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਬਣ ਠਣ ਕੇ ਬੈਠੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।[77] ਮਾਇਆ ਛਾਇਆ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਭਾਵ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਆਪਣਾ ਅਸਿਤਤਵ ਨਹੀਂ, ਥੋੜ੍ਹ-ਚਿਰੀ ਹੈ। ਖੋਖਲੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਅਸਰ ਅਧੀਨ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਹੈ।[78]

ਮਾਇਆ ਦੀਆਂ ਜਗਤ ਅੰਦਰ ਦੋ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ ਜਗਤ ਮੋਹਕ ਸ਼ਕਤੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਨੇ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਚਾਰ ਚੁਫੇਰਿਉਂ; ਕਰਮ ਸੂਤ੍ਰ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਇਹੁ ਜਗੁ ਤਾਗੋ ਸੂਤ ਕੋ ਭਾਈ ॥
ਦਹ ਦਿਸ ਬਾਧੋ ਮਾਇ ॥ ਪੰ. ੬੩੫

ਮਾਇਆ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨੇ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਜਮਰਾਜ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਉਸ ਖਾਈ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।[79]

ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਜੀਵ

ਮਾਇਆ ਇਕ ਸਰਪਣੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਘੇਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।[80] ਜੀਵ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਦ੍ਵੈਤ ਭਾਵ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪ੍ਰਪੰਚ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲਿਜਾਣ ਵਾਲੀ ਬੁਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਜੋ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਤਮ ਘਰ ਵਿਚ ਵਸਣ ਤੋਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।[81] ਇਹ ਵਿਭਚਾਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਭਰਮਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਰੂਪੀ ਜਾਲ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਸ਼ੇ ਰੂਪੀ ਚੋਗਾ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੀਵ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਵਸ ਇਸ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸਕੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਜੀਵਨ ਵਿਅਰਥ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਮੁਕਤ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਛਤਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[82] ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਲਈ ਸਰਪਣੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਰਪਣੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲੇਪਣ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਾਰਥਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਲਈ ਭੋਇਅੰਗਮੁ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਇਕ ਸੂਖਮ ਨੁਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭੁਜੰਗ ਹੈ। 'ਭਜ' ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਵਲ, ਘੇਰਾ, ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਉਹ ਸੱਪ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਜ਼ਹਿਰ ਨੇ ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਵਲ ਵਿਚ ਘੇਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।[83]

ਮਨ ਦਾ ਮਾਇਆ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਮਿੱਠੀ ਸ਼ਰਾਬ ਹੈ, ਮਨ ਮਤਵਾਲਾ ਪੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਕਦੀ ਸਾਕੀ ਹੈ, ਕਦੀ ਸ਼ਰਾਬੀ ਹੈ।[84] ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਸੰਸਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਬਾਣ ਲਗਦੇ ਹਨ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੁੱਖੀ ਹੈ।[85] ਦੁਬਿਧਾ ਨੇ ਮਨ ਨੂੰ ਬਾਵਲਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੇ ਝੂਠੇ ਲਾਹਚ ਵਿਚ ਜਨਮ ਗੁਵਾ ਲਿਆ ਹੈ।[86] ਅੰਧਕਾਰਮਈ ਮਨ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਮਛਲੀ ਵਾਂਗ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਕੁੰਡੀ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।[87]

ਮਾਇਆ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ

ਮਾਇਆ ਨਸ਼ੇ ਦਾ ਗੋਲਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਕਾਰਣ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਦੀਖੁਸ਼ੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੈ।[88] ਅਜਿਹੇ ਮਨਮੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ ਸੁਣਾਉਣਾ ਹਵਾ ਵਿਚ ਡਾਗਾਂ ਮਾਰਨ ਵਾਂਗ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਲੋਭੀ, ਮੂਰਖ, ਸਾਕਤ ਤੇ ਪਾਪੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ।

ਆਖਣੁ ਸੁਨਣਾ ਪਉਣ ਕੀ ਬਾਣੀ ਇਹੁ ਮਨੁ ਰਤਾ ਮਾਇਆ ॥
ਖਸਮ ਕੀ ਨਦਰਿ ਦਿਲਹਿ ਪਸਿੰਦੇ ਜਿਨੀ ਕਰਿ ਏਕੁ ਧਿਆਇਆ ॥ ਪੰ. ੨੪

ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹਾ ਤੇ ਬੋਲਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਵਿਚ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਗੱਲ ਸੁਣਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਕੁਕਰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[89] ਅਜਿਹੇ ਮਨਮੁਖ ਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਮਾਇਆ ਮਾਇਆ ਕੂਕਦਾ ਮਰ ਗਿਆ। ਮਾਇਆ ਨੇ ਅਖੀਰ ਉਸ

ਦਾ ਸਾਥ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਉਠ ਕੇ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[90]

ਮਾਇਆ ਪਾਪਾਂ ਬਾਝਹੁ ਇਕੱਠੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।[91] ਮਨਮੁੱਖ, ਦਾਤਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[92] ਮਾਇਆ ਦੀ ਖਿੱਚ ਇਕ ਐਸੀ ਖਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੋਹ ਐਸਾ ਮਿੱਠਾ ਰਸ ਹੈ, ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਸ ਰਸ ਵਿਚ ਗਲਤਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਉਸ ਗੰਨੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਛਿਲ ਕੇ, ਰਸੀ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਕੇ ਬੇਲਣੇ ਵਿਚ ਪੀੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਰਸ ਕੱਢ ਕੇ ਕੜਾਹੇ ਵਿਚ ਪਾਉਣ ਤੇ ਆਂਚ ਨਾਲ ਬਿਲਬਿਲਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਮਿਠਾਸ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਵੀ ਇਹੋ ਦਸ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[93]

ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਾਧਨ

ਮਾਇਆ ਬੜੀ ਦੁਤਰ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਬਣ ਤ੍ਰਿਣ ਹਰ ਜੀਵ ਜੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ ਇਕ ਅਸਾਧ ਰੋਗ ਹੈ। ਉਥੇ ਗੁਰਮਤ ਨੇ ਇਸ ਭਿਅੰਕਰ ਰੋਗ ਤੋਂ ਬਚਣ ਤੇ ਉਪਾਉ ਸੁਝਾਏ ਹਨ ਜੋ ਬੜੇ ਕਾਰਗਰ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਹਨ।

ਮਨਿ ਤਨਿ ਲਾਗੈ ਹੋਇ ਕੈ ਮੀਠੀ। ਗੁਰ ਪਰਸਾਦਿ ਮੈ ਖੋਟੀ ਡੀਠੀ ॥ ੩੯੨

ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਮਨ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਭਾਵਨਾ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਆਦਰ ਘਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[94] ਨਿਰੁਕਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ :

'ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਉਦਾਸ' ਵਾਲਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬੜੀ ਮਹਾਨਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਰ ਕੋਈ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਸਤਿਅਤਾ ਉਪਰ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ। ਇਥੇ ਸ਼ਬਦ ਕੁਦਰਤ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਬੜਾ ਸਾਰਥਕ ਹੈ।[95] ਸਚੁ, ਅਮਰ, ਅਟਲ, ਸਦੀਵਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ,ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਚੁ ਸਚਾ ਕੁਦਰਤਿ ਜਾਣੀਐ ॥ ਪੰ. ੩੧੩

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਬੜੇ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦੇ ਫਲ ਕਾਰਣ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਉਦਾਸ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[96] ਗੁਰੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦਾਨ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਕੇ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਉਦਾਸ ਰਹਿਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ।[97] ਗੁਰਮੁਖ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਉਦਾਸ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣਾ ਅੰਹ ਭਾਵ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਂਦੇ ਹਨ।[99]

ਉਦਾਸ ਦਾ ਵੈਰਾਗ ਧਾਰਨ ਲਈ ਭਗਤੀ (ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤੀ) ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ।

ਜਗ ਮੋਹਨੀ ਹਮ ਤਿਆਗਿ ਗਵਾਈ ॥ ਨਿਰਗੁਨੁ ਮਿਲਿਓ ਵਜੀ ਵਧਾਈ ॥
ਪੰ. ੩੯੨

ਪ੍ਰਭੂ ਕੀ ਓਟ ਗਹੀ ਤਉ ਛੂਟੋ ॥ ਪੰ. ੬੭੩
ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਗੁਰ ਸਬਦਿ ਜਲਾਏ ॥ ਪੰ. ੪੧੨

ਨਾਮ ਦਾ ਰਸ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਸਾਰਥਕ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਹ ਰਸ ਆਉਣ ਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਸਾਂ ਦਾ ਸੁਆਦ ਫਿੱਕਾ ਲਗਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਮ, ਲੋਕ ਪ੍ਰਲੋਕ ਦੋਨਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੁੱਖ ਰੇਤ ਦੀ ਕੰਧ ਵਾਂਗ ਹਨ, ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਨਿਆਈਂ ਹਨ ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦਾ ਰਾਜ ਵੀ ਨਾਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਖੋਖਲਾ ਹੈ।[99]

ਹਰਿ ਜਪਿ ਮਾਇਆ ਬੰਧਨ ਤੂਟੇ ॥ ਪੰ. ੪੯੭

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਕੋੜੀ ਵੇਲ ਰੂਪੀ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਸਿੰਜਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕੁਮਲਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[100] ਨਾਮ ਆਪੇ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਅੰਧਕਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਜੇਕਰ ਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੀਵ ਲਈ ਹਿਰਦੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਪੂਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਧਰਕਟੀ ਨਾਰਿ ॥ ਭੂੰਡੀ ਕਾਮਣਿ ਕਾਮਣਿਆਰਿ ॥
ਰਾਜੁ ਰੂਪੁ ਝੂਠਾ ਦਿਨ ਚਾਰਿ॥ ਨਾਮੁ ਮਿਲੈ ਚਾਨਣੁ ਅੰਧਿਆਰਿ ॥ ਪੰ. ੨੨੬

ਨਾਮ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਕਿਰਪਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਬੜੀ ਵਿਕਰਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬੜੀ ਕਰੋਧ ਭਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਭੈੜੇ ਅਸਰ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸੇਵਕ ਨੂੰ ਬਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[101] ਸੰਤ ਭਗਤ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਓਟ ਆਸਰੇ ਤੇ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ ਬਹੁ ਭਾਂਤੀ ਮਾਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਜਾਦੂ ਨਹੀਂ ਚਲਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[102]

ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਦਿਵਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।[103] ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤਿ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਸ ਨਹੀਂ ਚਲਦਾ।[104] ਉਲਟੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਾਸੀ ਬਣ ਕੇ ਆਗਿਆ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[105]

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਜਿਨਿ ਧੂਰਿ ਸੰਤਿ ਪਾਈ ॥
ਤਾਕੈ ਨਿਕਟਿ ਨ ਆਵੈ ਮਾਈ ॥ ਪੰ. ੧੮੨

ਤਿਆਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮੋਹ ਛੱਡ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਫਿਰ ਪਿਛੇ ਪਿਛੇ ਲਗੀ ਫਿਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਅੱਗੇ ਅੱਗੇ ਚਲਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵ ਜੋ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੇ ਭਟਕਦਾ ਹੈ, ਦੌੜਦਾ ਹੈ, ਸਬਰ ਸੰਤੋਖ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਲਪਣਾ ਵਧਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਉਪਦੇਸ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਹੈ।[106]

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਜਉ ਤਿਆਗਿ ਦਈ ॥ ਤਬ ਓਹ ਚਰਣੀ ਆਇ ਪਈ ॥ ਪੰ. ੮੯੧

ਗੁਰੂ ਨੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਾ ਚੀਨਣ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਤਮ ਚੀਨਣ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪੇ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਣ ਤੇ ਪੰਜ ਕਾਮਾਦਕ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਇਕ ਸਾਧਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਲਈ ਪਰਮਾਰਥ ਤੇ ਰਸਤੇ ਤੇ ਚੱਲਣ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਾ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਮਾਰੂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਅਭਾਵ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ :

ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਤਨ ਤੇ ਭਾਗੀ ਉਪਜਿਓ ਨਿਰਮਲ ਗਿਆਨੁ ॥
ਜਨਮ ਜਨਮ ਕਾ ਸੰਸਾ ਚੂਕਾ ਰਤਨੁ ਨਾਮੁ ਜਬ ਪਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੧੮੬

ਆਸਾ ਮਨਸਾ ਕਰਕੇ ਜੀਵ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਦੁਆਰਾ ਜਦੋਂ ਦੁਬਿਧਾ ਭਰੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਖੱਪਰ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਦੀਵੀ ਖੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਸਾ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਹੀ ਸਦੀਵੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣਦਾ ਹੈ।[107] ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਨਾਮ-ਯੋਗ

ਨਾਲੋਂ ਹੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮਾ ਵਿਚ ਫਰਕ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਸਤਾ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਖ਼ੁਸ਼ਕ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸੁਖਾਲਾ ਹੈ। ਮਨ ਨੂੰ ਨਾਮ ਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਕਾਬੂ ਕਰ ਲੈਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਮਨ ਮਰ ਜਾਣ ਨਾਲ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨ੍ਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਮਾਇਆ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤਾਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮਨ ਨੂੰ ਫਿਰ ਭਰਮਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ।

ਮਨੁ ਮਰੈ ਧਾਤੁ ਮਰਿ ਜਾਇ ॥ ਪੰ. ੬੬੫

ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜੀਵ

ਗੁਰਮੁਖ ਜੋ ਗੁਰੂ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਉਹ ਲਈ ਮਾਇਆ ਇਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਮਾਇਆ ਉਸ ਲਈ ਦਾਸੀ ਹੈ, ਚੇਰੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਮੁਕਤ ਜੀਵਾਂ ਲਈ ਸੰਤ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ, ਗੁਰਮੁਖ, ਸਾਧ,ਜਨ, ਚਾਕਰ, ਆਸ਼ਕ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਮੁਕਤ ਜੀਵ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।[108] ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਆਪਣੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਚਰਨੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਭਗਤ ਮਾਇਆ ਦੇ ਤਿੰਨੋਂ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਮਾਇਆ ਦਾਸੀ ਭਗਤਾ ਕੀ ਕਾਰ ਕਮਾਵੈ
ਚਰਣੀ ਲਾਗੈ ਤਾ ਮਹਲੁ ਪਾਵੈ ॥ ਪੰ. ੨੩੧
ਗੁਰਮੁਖਿ ਕੋਈ ਗਾਰੜੂ ਤਿਨਿ ਮਿਲਿ ਦਲਿ ਲਾਈ ਪਾਇ । ਪੰ. ੫੧੦

ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜੀਵ ਲਈ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ, ਬਾਦਲ ਦੀ ਛਾਈ ਨਹੀਂ, ਧੂਏਂ ਦਾ ਪਹਾੜ ਨਹੀਂ, ਝੂਠਾ ਨਹੀਂ,[109] ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ, ਸੱਚੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੱਚੀ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਇਕ ਮੌਕਾ ਹੈ। ਸਚਿਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਲਈ ਇਕ ਧਰਮਸਾਲ ਹੈ। ਸੰਤ ਬਣਨ ਲਈ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜੀਵ ਤਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸੰਤ ਹੇਤਿ ਪ੍ਰਭਿ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਧਾਰੇ ॥ ਪੰ. ੨੨੪
ਗੁਰਮੁਖਿ ਧਰਤੀ ਸਾਚੈ ਸਾਜੀ ॥ ਪੰ. ੯੪੧
ਤੁਰੀਆ ਗੁਣੁ ਹੈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਲਹੀਆ ॥ ਪੰ. ੮੩੩
ਜਿਹਿ ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਤਜੀ ਸਭ ਤੇ ਭਇਓ ਉਦਾਸ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨੁ ਰੇ ਮਨਾ ਤਿਹ ਘਟਿ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਵਾਸੁ ॥ ਪੰ. ੧੪੨੭

ਇਹ ਜਗਤ ਸਦੀਵੀ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸਮਝਣਾ ਨਿਰਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ ਹੈ।

ਭਈ ਪਰਾਪਤਿ ਮਾਨੁਖ ਦੇਹੁਰੀਆ ॥ ਪੰ. ੧੨, ੩੭੮

ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜੀਵ ਸਹਜ ਮਾਰਗ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਕੰਵਲ ਫੁੱਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚਿਕੜ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਲੇਪ ਅਤੇ ਮੁਰਗਾਬੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਭਿਜ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।[110] ਸਹਿਜ ਪੰਥ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬਿਸਮਾਦ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ—ਬਿਸਮਾਦ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਬਿਸਮਨ ਬਿਸਮ ਰਹੇ ਬਿਸਮਾਦ ॥
ਊਹਾ ਕਿਸਹਿ ਬਿਆਪਤਿ ਮਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੨੯੧

ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ

ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਮਾਇਆ ਪਦ ਤਕ ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਰਿਹਾ। ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੇਧ ਦੇ ਕੇ 'ਮਾਇਆਵਾਦ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਅੱਗੇ ਗੋੜਾਪਾਦ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕਬੀਰ ਤਕ ਛੇ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਫ਼ਿਲਾਸਫੀ ਖੰਡਨ ਮੰਡਨ ਦੇ ਤਾਣੇ ਪੇਟੇ ਤੋਂ ਬਣੇ ਗੇਰੂ ਬਸਤਰ ਨਾਲ ਢਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।[111]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਕਿਸ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਪਕੜ ਕੇ ਸੋਧਿਆ ਜਾਵੇ? ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਾ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ।[112] ਇਹ ਤਿਲਕੋ ਮੱਛੀ ਹੈ, ਜਿਤਨਾ ਦਬਾਉ ਉਤਨਾ ਹੀ ਫਿਸਲਦੀ ਹੈ, ਪੱਲੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਸਿਰਫ ਸਬੂਣੀ ਲੇਸਿ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[113] ਇਸ ਉਦਾਸੀ ਕਾਰਣ ਜੀਵ ਦੇ ਪੱਲੇ ਨਾ ਲੋਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਰਲੋਕ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੁਧਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਗਿਆਸੂ ਦੇ ਉਧਾਰ ਵਾਸਤੇ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਰਤਿਆ, ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਉਂਤ ਨਾਲ ਮਾਇਆ ਦੀ ਥਾਂ 'ਕੁਦਰਤ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ। ਇਹ ਲੇਸਦਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਚਿਪਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ ਕਿ ਨਹੀਂ। ਹਾਂ ਤੇ ਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਭੁਲੇਖਾ ਸੀ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਗੁੰਨ ਕੇ ਘੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਹ ਘੁਪ ਹਨੇਰੇ ਦਾ ਛਾਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਸੱਚ ਤੇ ਝੂਠ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਪਰਦੇ ਪਿਛੇ ਲੁਕਣ-ਮੀਟੀ ਦੀ ਖੇਡ ਸੀ।[115] ਜਦ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹਸਤੀ ਕਿਸੇ ਨੇਸਤੀ ਦੇ ਸ਼ੰਕੇ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਥਾਪੀ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਕਾਦਰ ਨੇ ਆਪ ਸਾਜਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਕਰਮ ਗਤੀ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਚਾਉ ਨਮਿਤ ਸੀ।[116]

ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਦੀ ਫਿਲਾਸਫੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੀਵ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਪਰਮਾਰਥ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਫਰਕ ਪੈ ਗਿਆ। ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਢਹਿੰਦੀ ਕਲਾ ਰਹੀ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਦੇ ਉਲਟ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਸਾਧਨ ਪੱਖ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹੋ ਗਏ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਦਿਸਦੇ ਹਨ।[117]

ਕਾਦਰ ਨੋ ਕੁਰਬਾਣ ਕੁਦਰਤਿ ਮਾਇਆ ॥ ਭਾ. ਗੁ. ੨੨/੩

ਮਾਇਆ ਮਿਥਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨਫੀ ਹੈ, ਕੁਦਰਤ ਮੁਸਬਤ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਇਕ ਕਰਜ਼ਾ ਹੈ ਉਧਾਰ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਸੰਪਤੀ ਲਗਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਆਪਣੀ ਪੂੰਜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਢਹਿੰਦੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵੱਲ ਉਤਸ਼ਾਹਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[118]

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਜੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਭਰਮ ਜਾਲ ਦਾ ਪੜਦਾ ਹਟਾਉਣ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਘਟਦੀ ਨਹੀਂ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਸਿੱਧਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ

ਸਿੱਧਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ।

ਸਚੀ ਤੇਰੀ ਸਿਫਤਿ ਸਚੀ ਸਲਾਹ ॥
ਸਚੀ ਤੇਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਚੇ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ॥ ਪੰ. ੪੬੩

ਜਿਵੇਂ

ਨਾਨਕ ਸਚ ਦਾਤਾਰੁ ਸਿਨਾਖਤੁ ਕੁਦਰਤੀ ॥ ਪੰ. ੧੪੧

ਜਿਥੇ ਮਾਇਆ ਪਾਬੰਦੀ ਹੈ, ਗੁਬਾਰ ਹੈ, ਰੋਕ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਜੋਤਿ ਨੂੰ ਧੁੰਧਲਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਥੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਛਲ ,ਕਪਟ ਨਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇਖ ਮਨ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮਾਰਥ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਗੁਬਾਰ ਹੈ ॥ ਪੰ. ੬੮

ਮਾਇਆ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਤਿਆਗ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਕਸ਼ਟ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਹੋਣਾ ਵੀ ਤੇ ਨਾ ਹੋਣਾ ਵੀ ਦੋਨੋਂ ਦੁਖਦਾਈ ਹਨ।

ਜਿਸ ਗ੍ਰਿਹਿ ਬਹੁਤ ਤਿਸੈ ਗ੍ਰਿਹਿ ਚਿੰਤਾ ॥
ਜਿਸ ਗ੍ਰਿਹਿ ਥੋਰੀ ਸੁ ਫਿਰੈ ਭ੍ਰਮੰਤਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੧੯

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਕਾਦਰ ਆਪ ਆਸਣ ਲਾ ਕੇ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।[120] ਮਾਇਆ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਤ ਹੈ, ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਜੀਵ ਲਈ ਅਸਲੀਅਤ ਭਰਪੂਰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗਲਤ ਕੀਮਤਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹਰ ਜਾਤਿ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਜਹੂਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਜਾਤਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਜਾਤਾ ॥ ਪੰ. ੪੬੯

ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਵਿਸਮਾਦ ਅਵਸਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਸ ਲਈ ਮਾਇਆ ਇਕ ਘਟੀਆ ਸਾਧਨ (negative approach) ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤੀ ਹੁਲਾਸ (ਖੇੜਾ) ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਗੰਮੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਇਆ, ਜਿਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰੂਰ ਸੀ, ਤੋਂ ਆਸ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਕੁਦਰਤ ਇਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੜ੍ਹ ਨਹੀਂ, ਕਾਦਰ ਦਾ ਜਲਵਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਦਰ ਆਪ ਵਸਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦੀ ਰੁੱਖੀ ਫਿਲਾਸਫੀ ਵਿਚ ਜਨਮ ਜਨਮ ਦੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਭਰੇ ਪਏ ਹਨ।[121]

ਪਰਮਾਤਮਾ ਮਨ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਭੂ ਤਰਕ ਤੋਂ ਵੀ ਪਰ੍ਹੇ ਹੈ। ਗੁੰਗੇ ਦਾ ਗੁੜ ਹੈ, ਖਾਣ ਉਪਰੰਤ ਸੁਆਦ ਨਹੀਂ ਦਸਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ— ਖਾਣਾ ਵਾਲਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਸੁਆਦ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਅੱਖਾਂ ਤੇ ਕੰਨਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਉਸਤਤ ਸੁਣਨ ਨਾਲ ਸਿਧ,ਪੀਰ ਤੇ ਨਾਥ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਪਰ੍ਹੇ ਹੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਪੋਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ।

ਬਿਸਮਨ ਬਿਸਮ ਰਹੇ ਬਿਸਮਾਦ ॥----
ਜਹ ਅਛਲ ਅਛੇਦ ਅਭੇਦ ਸਮਾਇਆ ॥
ਊਹਾ ਕਿਸਹਿ ਬਿਆਪਤ ਮਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੨੯੧

ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਤਿੰਨ ਗੱਲਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਨ :

1. ਪ੍ਰਭੂ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸੱਤਵੇਂ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਬੈਠਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੈ।
2. ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਸਣਾ ਕਿਸੇ ਮਜਬੂਰੀ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖੁਸ਼ੀ ਕਰਕੇ ਹੈ।
3. ਇਸ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਨਾ ਤਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਸਪੁਰਦ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੀ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲੀ ਹੈ। ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਚਖੰਡ ਅਤੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਸਰਗੁਣ, ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾਇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜ਼ਰੇ ਜ਼ਰੇ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹੈ।

ਸਰਗੁਣ ਨਿਰਗੁਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਆਪਿ ॥ ਪੰ. ੨੯੦
ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕਰ ਕਰ ਵੇਖੈ ਨਦਰ ਨਿਹਾਲ ॥ ਪੰ. ੮

ਮਾਇਆ ਨਾਲੋਂ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਕੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਵਲੋਂ ਵੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਨਿਰੁਕਤ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਇਕ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਕਾਗਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੀਆਂ ਖ਼ਬਰਾਂ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਕੀ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹਾ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਨਾਂਹ ਦੇ ਬਰਾਬਰ। ਇਕ ਕਰੰਸੀ ਨੋਟ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਕਾਗਜ਼ ਹੈ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਵਾਟਰ ਮਾਰਕ ਹੈ। ਸਰਕਾਰੀ ਮੁਹਰ ਛਾਪ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਹੈ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਕਾਗਜ਼ ਰੱਦੀ ਦੇ ਭਾਅ ਵਿਕਦਾ ਹੈ। ਨੋਟ ਤਹਿਖਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਤਮੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਦੋਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬੇੜੀਆਂ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਤਾਰਦਾ ਹੈ, ਡੁੱਬਣ ਤੇ ਹੱਸਦਾ ਹੈ।

ਇਹੀ ਫਰਕ ਮਾਇਆ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਸਰਕਾਰੀ ਨੋਟ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਕਾਗਜ਼ ਦੀ। ਪਰੰਤੂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਉਸ ਲਈ ਬੱਚੇ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੇੜੀਆਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜੋ ਡੁੱਬਣ ਤੇ ਹੱਸ ਛੱਡਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਅਸੀਂ ਸਮਾਪਤੀ ਵੀ ਇਸੇ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਨਿਰੁਕਤ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਆਖਰ ਮਾਇਆ ਹੈ ਕੀ?

ਇਹ ਇਕ ਭੂਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜਿਸ ਦਾ ਵਹਿਮ ਜੋ ਐਸਾ ਚੰਬੜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਪਕੜ ਅਸਲੀ ਪਕੜ ਤੇ ਵੱਧ ਸ਼ਕੰਜੇਦਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਰਮ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੱਚ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਇਸ ਦੇ ਝੂਠ ਦੇ। ਇਸ ਦਾ ਝੂਠ ਨਿਰਧਨਤਾ (negation) ਦਾ ਕੰਗਾਲੀ ਦਾ ਦਿਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਸਰਦਾਰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਿ ਇਹ ਝੂਠੀ ਹੈ।[122]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਮਾਇਆ ਤੇ ਅਗਨੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਮਾਤਾ ਦੇ ਗਰਭ ਅੰਦਰ ਬੱਚਾ ਪੇਟ ਦੀ ਅਗਨੀ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਇਕੋ ਆਸਰੇ ਬਚਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਲਿਵ (ਸਾਧਨਾ)। ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਤੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਮੋਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਲਿਵ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਲਿਵ ਲੱਗੀ ਰਹੇ ਤਾਂ ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਪੋਹ

ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।[123] ਲਿਵ ਦਾ ਰਾਹ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ। ਧਾਤ ਦਾ ਰਾਹ ਮਨਮੁੱਖ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਮਾਇਆ ਜੀਵ ਦੇ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਭ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅੰਦਰ ਹੈ। 'ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਹੁਕਮ ਬਣਾਇਆ'।[124] ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਇਹ ਹੁਕਮ ਜੀਵ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਰਿਆਹੀਣ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸੰਘਰਸ਼ਮਈ ਬਣਾ ਕੇ ਆਤਮਕ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਬਿਖ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਸੁਜਾਣ ਪੁਰਖ (ਆਤਮ ਸੋਝੀ ਵਾਲਾ) ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਮੋਹਣੀ ਜਿਨਿ ਕੀਤੀ ਸੋ ਜਾਣੁ ॥
ਬਿਖਿਆ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਏਕੁ ਹੈ ਬੂਝੈ ਪੁਰਖੁ ਸੁਜਾਣੁ ॥ ਪੰ. ੯੩੭

ਹਵਾਲੇ

1. ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ 'ਮਾਂ' ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਸਿਰਜਨ ਸ਼ਕਤੀ। (ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ, *ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ*, ਪੰ. 41)
2. T. Burrow, derives the word maya from the Indo-European root 'ma' meaning to make. From it according to him have also come to Latin word mater (mother) and meteries (material). Thus maya and material have etymological as well as semantic affinity with each other.
(*Journal of Royal Asiatic Society*, 1960, p.95)
3. The term maya, is taken to mean illusion unreality, deception, fraud trick, sorcery witchcraft magic etc. Monier William *Sanskrit English Dictionary*, p. 811
4. *ਨਾਲੰਦਾ ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼*, ਪੰਨਾ 530
5. "इन्द्रो मायाभि : पूरुरूप इंयते" (ऋगवेद सिहंत: 6-47-18)
"माया वां मित्रावरुणा दिविश्रता" (ऋगवेद सिहंत: 5-63-4)
"माया ह जज्ञे मायाया" (अर्थव सिहंत: 8-9-5)
6. ਡਾ. ਰਾਮ ਜੀ ਲਾਲ, *ਕਬੀਰ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪੰ. 189
7. *ਕੱਠ ਉਪਨਿਸ਼ਦ* 1-3-12
8. *ਸਵੈਤਾਸ਼ਵਤਰ ਉਪਨਿਸ਼ਦ* 5-1
10. ਉਹੀ, 4-10
11. ਉਹੀ, 4-9
12. *ਕੈਵਲਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ* 12-13
13. *ਗੀਤਾ*, ਅਧਿ. 14-5
14. ਉਹੀ, 7-13
15. ਉਹੀ, 7-14
16. Maya or Avidya is not pure illusion. It is not only absence of knowledge.

It is also positive wrong knowledge.
(C.D. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy,* p. 252)

17. ਗੀਤਾ, ਉਹੀ 1-15
18. ਡਾ. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ, *ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪੰ. 224
19. Kenneth, W. Morgun, *The Religion of Hindus,* p. 86
20. ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਕੌਰ ਕੋਹਲੀ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਜੀਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, 1979, ਪੰ. 114
21. *ਧਮਪਦ*— ਗਾਥਾ-7 ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ
22. ਐਮ. ਐਮ. ਵਿਲੀਅਮ, ਉਹੀ, ਪੰ. 811
23. Mara to distract Buddha' attention and turn him from his purpose.
Dr. Radhakrishanan, *Indian Philosophy,* Vol. p. 349
24. ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ*, ਪੰ. 289
25. ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਹਿਗਲ, *ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ*, ਜੂਨ 1986, ਪੰ. 80
26. ਸ਼ੰਕਰ ਭਾਸ਼ਯ, *ਮਾਂਡੂਕਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ*, 2-7
27. *ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ*, ਉਹੀ, ਪੰ. 220
28. ਸਰੀਰਕ ਭਾਸ਼ਯ, 1-4-3 ਉਧ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣਧਾਰਾ*, ਪੰ. 140
29. *ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ*, ਉਹੀ, ਪੰ. 221-22
30. ਉਹੀ, ਪੰ. 223
31. When the illusion or mirage is dissipated by scientific knowledge the illusion stands there thought it is no longer able to tempt us. (Hindu View of life)
32. ਡਾ. ਬੜਥਵਾਲ, *ਗੋਰਖਬਾਣੀ*, ਪੰ. 139
"ਮਾਰੋ ਸ੍ਰਪਣੀ ਜਗਾਈ ਯੋ ਭੋਰਾ ॥
ਜਿਨ ਮਾਰੀ ਸ੍ਰਪਣੀ ਤਾ ਕੋ ਕਹਾ ਕਰੈ ਜੋਰਾ।
33. *ਕਬੀਰ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ*, ਪੰ. 228
34. ਉਹੀ, ਪੰ. 34
35. ਉਹੀ, ਪੰ. 327
36. The Conecpt of Maya from the Vedas to the 20th century, *Ruth Reyna* (Preface)
37. *The Dictionary of Islam,* p. 84. Quran 2-169-170
38. *ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਰਿਲੀਜਨ ਐਂਡ ਐਥਕਸ*, ਜਿਲਦ 8, ਪੰ. 505
39. ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ, *ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪੰ. 129
40. *ਮਾਇਆ ਕਿਸ ਨੋ ਆਖੀਐ ਕਿਆ ਮਾਇਆ ਕਰਮ ਕਮਾਇ ॥*
ਦੁਖਿ ਸੁਖਿ ਏਹੁ ਜੀਉ ਬਧੁ ਹੈ ਹਉਮੈ ਕਰਮ ਕਮਾਇ ॥ (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰ. ੬੭)
41. *ਏਹ ਮਾਇਆ ਜਿਤੁ ਹਰਿ ਵਿਸਰੈ ਮੋਹੁ ਉਪਜੈ ਭਾਉ ਦੂਜਾ ਲਾਇਆ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੨੧
ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਗਲਤ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਹੀ ਮਾਇਆ ਹੈ।
42. *ਅਨਿਕ ਮਾਇਆ ਹੈ ਤਾ ਕੀ ਛੇਰਿ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੮੮੮
43. *ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਮੇਰੈ ਪ੍ਰਭਿ ਕੀਨਾ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੬੭
44. *ਸ਼ਿਵ ਸਕਤਿ ਆਪਿ ਉਪਾਇ ਕੈ ਕਰਤਾ ਆਪੇ ਹੁਕਮੁ ਵਰਤਾਏ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੨੦
45. *ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਉਪਾਏ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਵਧਾਇਦਾ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੦੩੬
46. *ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼* ਪੰ. 718

47. *ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਉਪਾਇਆ ॥ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਹੁਕਮਿ ਬਣਾਇਆ ॥* ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰ. ੧੦੬੬
ਮਾਇਆ ਬੰਦੀ ਖਸਮ ਕੀ ਤਿਨ ਅਗੈ ਕਮਾਵੈ ਕਾਰ ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ੯੦
48. ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੯੪
49. *ਬਾਬਾ ਮਾਇਆ ਰਚਨਾ ਧੋਹੁ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੫
50. *ਤ੍ਰੈ ਗਣ ਬਿਖਿਆ ਅੰਧੁ ਹੈ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਗੁਬਾਰ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੦
51. *ਗਹੁ ਕਰਿ ਪਕਰੀ ਨ ਆਈ ਹਾਥਿ, ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰੀ ਚਾਲੀ ਨਹੀਂ ਸਾਥ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੮੯੧
52. *ਦੁਤਰ ਅੰਧ ਬਿਖਮ ਇਹ ਮਾਇਆ ॥* ਉਹੀ, ੩੭੭
53. *ਮਾਇਆ ਹੋਈ ਨਾਗਨੀ ਜਗਤਿ ਰਹੀ ਲਪਟਾਇ ॥*
ਇਸਕੀ ਸੇਵਾ ਜੋ ਕਰੇ ਤਿਸ ਹੀ ਕੋ ਫਿਰਿ ਖਾਇ ॥ ਉਹੀ, ਪੰ. ੫੦੧
ਮਾਇਆਂ ਬਿਖੁ ਭੁਇਂ ਅੰਗਮ ਨਾਲੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੨੯
54. *ਮਦਿ ਮਾਇਆ..... ਸੂਝਤ ਨਹ ਕਛੁ ਗਿਆਨਾ ॥* ਪੰ. ੬੩੨
55. ਉਹੀ, ਪੰ. ੭੦੨-੩
56. *ਕਮਲਾ ਭ੍ਰਮ ਭੀਤਿ ਕਮਲਾ ਭ੍ਰਮ ਭੀਤਿ ਹੇ.....*
ਤੀਖਣ ਮਦ ਬਿਪਰੀਤਿ ਹੈ, ਅਵਧ ਅਕਾਰਥ ਜਾਤਾ ॥ ਉਹੀ, ਪੰ. ੪੬੧
57. *ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੪੦
58. *ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰ. ੧੪੨੭
59. *ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਮਾਇਆ ਮੋਹਿ ਵਿਆਪੇ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੮੩੩
ਬਿਖਿਆ ਮਾਇਆ ਜਿਨਿ ਜਗਤੁ ਭੁਲਾਇਆ ॥ ਉਹੀ, ਪੰ. ੫੭੦
60. ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੮੨
61. ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੦੩੬
62. ਉਹੀ, ਪੰ. ੨੨੭
63. ਉਹੀ, ਪੰ. ੨੯੭
64. ਉਹੀ, ਪੰ. ੨੦੬
It is within this world that we live, play, eat and drink. We are born in Maya, live in Maya and die in it. We are scholars, philosophers, and poets in it. All human knowledge is knowledge of Maya. Everything exist in Maya. (R.S. Srivastava, *Contemporary Indian Philosophy)* p. 32
65. *ਕਰਮ ਧਰਮ ਨਹੀ ਮਾਇਆ ਮਾਖੀ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੦੩੫
66. *ਛਾਇਆ ਛੂਛੀ ਜਗਤ ਭੁਲਾਨਾ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੩੨
67. *ਚੇਰੀ ਕੀ ਸੇਵਾ ਕਰਹਿ ਠਾਕੁਰੁ ਨਹੀ ਦੀਸੈ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੨੨੯
68. *ਆਥਿ ਸੈਲ ਨੀਚ ਘਰਿ ਹੋਇ* ---- ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੩੧
69. *ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਕਾ ਕੱਚਾ ਚੋਲਾ*---- ਉਹੀ, ਪੰ. ੫੮੪
70. *ਮਨਮੁਖ ਬੋਲਿ ਨ ਜਾਣਨੀ* ------ ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੫੦
ਮਨਸਾ ਮਾਇਆ ਮੋਹਣੀ ਮਨਮੁਖ ਬੋਲ ਖੁਆਰ ॥ ਪੰ. ੧੩੪੩
ਐਸਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਗਿਣਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਡਾਲ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ ਵਿਅਰਥ ਹੈ, ਸ਼ੰਗਾਰ ਝੂਠੇ ਹਨ।
ਮੋਹ ਗ੍ਰਸਿਆ ਪ੍ਰਾਣੀ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਰਾਮ ਨੂੰ ਪਰਾਇਆ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।
ਮਾਇਆ ਮੋਹਿ ਸਗਲ ਜਗੁ ਛਾਇਆ ॥
ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਅਪਨਾ ਇਕ ਰਾਮੁ ਪਰਾਇਆ ॥ ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੩੪੨
71. *ਕੁਦਰਤਿ ਪਾਤਾਲੀ ਆਕਾਸੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਰਬ ਆਕਾਰੁ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੪੬੪

72. *ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਉਪਾਇਆ ॥ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਹੁਕਮਿ ਬਣਾਇਆ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੦੬੬
73. *ਧੁਰ ਕੀ ਭੇਜੀ ਆਈ ਆਮਰਿ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੭੧
74. *ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਕੀਨੀ ਮਾਇਆ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੨੯੪
75. *ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਮੋਹਣੀ ਜਿਨਿ ਕੀਤੀ ਸੋ ਜਾਣੁ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੩੭
76. *ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਉਪਾਏ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਵਧਾਇਦਾ ॥* ਪੰ. ੧੦੩੬
    ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਕੀਨੀ ਮਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੨੯੪
    ਇਹ ਸ੍ਰਪਨੀ ਤਾ ਕੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ॥ ਪੰ. ੪੮੧
77. *ਬਾਟਿ ਘਾਟਿ ਗ੍ਰਿਹਿ ਬਨਿ ਬਨਿ ਜੋਹੈ ॥* ਪੰ. ੩੯੨
78. *ਛਾਇਆ ਛੂਛੀ ਜਗਤੁ ਭੁਲਾਨਾ ॥* ਪੰ. ੯੩੨
79. *ਮਾਇਆ ਜਲੁ ਖਾਈ ਪਾਣੀ ਘਰੁ ਬਾਧਿਆ ----* ਪੰ. ੮੭੭
    ਬਨ ਖੰਡਿ ਮਾਇਆ ਮੋਹਿ ਹੈਰਾਨਾ ॥ ਪੰ. ੪੧੫
    ਸਰਪਨੀ ਤੇ ਊਪਰਿ ਨਹੀ ਬਲੀਆ ॥
    ਜਿਨਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹਾਦੇਉ ਛਲੀਆ ॥ ਪੰ. ੪੮੦
80. *ਇਉ ਸਰਪਨਿ ਕੈ ਵਸਿ ਜੀਅੜਾ ---- ॥* ਪੰ. ੬੩
81. *ਸਾਸੁ ਬੁਰੀ ਘਰਿ ਵਾਸੁ ਨਾ ਦੇਵੈ। ਪਿਰ ਸਿਉ ਮਿਲਣ ਨ ਦੇਇ ਬੁਰੀ ॥* ਪੰ. ੩੫੫
82. *ਮਾਇਆ ਜਾਲੁ ਪਸਾਰਿਆ -----* ਪੰ. ੫੦
83. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਦੂਜੀ ਜਿਲਦ, ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰ. ੩੦
    ਮਾਇਆ ਭੁੰਇਅੰਗਮੁ ਸਰਪੁ ਹੈ ॥ ਜਗ ਘੇਰਿਆ ਬਿਖੁ ਮਾਇ ॥ ਪੰ. ੧੪੧੫
84. *ਕਲਿ ਕਲਵਾਲੀ, ਕਾਮੁ ਮਦ ਮਨੂਆ ਪੀਵਣਹਾਰੁ ॥* ਪੰ. ੫੫੩
85. *ਅੰਤਰਿ ਸਹਸਾ ਬਾਹਰਿ ਮਾਇਆ ਨੈਣੀ ਲਾਗਸਿ ਬਾਣੀ ॥* ਪੰ. ੮੭੭
86. *ਦੁਬਿਧਾ ਬਉਰੀ ਮਨੁ ਬਉਰਾਇਆ ॥* ਪੰ. ੧੩੪੨
87. *ਮਨੁ ਚੰਚਲੁ ਯਾ ਤੇ ਗਹਿਓ ਨ ਜਾਇ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੧੮੬
88. *ਅਮਲੁ ਗਲੋਲਾ ਕੂੜ ਕਾ ਦਿਤਾ ਦੇਵਣਹਾਰਿ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੫
89. *ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਅਤਿ ਅੰਨਾ ਬੋਲਾ ॥* ਪੰ. ੩੧੩
90. *ਮਾਇਆ ਮਾਇਆ ਕਰਿ ਮੁਏ ਮਾਇਆ ਕਿਸੈ ਨ ਸਾਥਿ ॥* ਪੰ. ੯੩੫
91. *ਪਾਪਾ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ---* ਉਹੀ ਪੰਨੇ ੪੧੭
92. *ਦਾਤਿ ਪਿਆਰੀ ਵਿਸਰਿਆ ਦਾਤਾਰ ॥* ਪੰ. ੬੭੬
93. ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੌੜਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ 'ਸਾਕਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਤਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਖਚਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਸਾਗਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ ।
    ਸਾਕਤ ਮਾਇਆ ਕਉ ਬਹੁ ਧਾਵਹਿ ॥
    ਤ੍ਰਿਹੁ ਗੁਣ ਅੰਤਰਿ ਖਪਹਿ ਖਪਾਵਹਿ ॥
    ਨਾਹੀ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰਾ ਹੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੨੯
94. *ਜਿਹਿ ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਤਜੀ ਸਭ ਤੇ ਭਇਓ ਉਦਾਸੁ ॥* ਪੰ. ੧੪੨੭
95. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੧, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰ. ੩੯੨
96. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ 15-21
97. ਉਹੀ, 18-14
98. ਉਹੀ, 23-19, 22-19, 12-18, 20-3
    ਮਾਇਆ ਇਕ ਸਾਧਨ ਹੈ ਅੰਤਮ ਲਕਸ਼ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਘਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਚਿੰਤਤ ਹੈ ਜਿਥੇ ਥੋੜੀ ਉਸ ਨੇ ਤਾਂ ਚਿੰਤਤ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਗੁਰਮੁਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ ਉਹ ਸੁਖਾਲਾ ਹੈ।
    ਜਿਸੁ ਗ੍ਰਿਹਿ ਬਹੁਤੁ ਤਿਸੈ ਗ੍ਰਿਹਿ ਚਿੰਤਾ ----॥ ਪੰ. ੧੦੧੯

99. *ਸਗਲ ਜਗਤੁ ਹੈ ਜੈਸੇ ਸੁਪਨਾ ਬਿਨਸਤ ਲਗਤ ਨ ਬਾਰ ॥* ਪੰ. ੬੩੩, ੧੪੨੬, ੭੧੮ ੧੩੫੨
100. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੧
101. *ਮਾਥੇ ਤ੍ਰਿਕੁਟੀ--- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਹ ਪਕਰ ਹਮ ਰਾਖਾ ॥* ਪੰ. ੩੯੪
102. *ਮਾਇਆ ਬਿਆਪਤ ਬਹੁ ਪਰਕਾਰੀ ॥ ਸੰਤ ਜੀਵਹਿ ਪ੍ਰਭ ਓਟ ਤੁਮਾਰੀ ॥* ਪੰ.੧੮੨
103. ਬਿਆਪਤ ਹਰਖ ਸੋਗ---- ਤਾ ਕਉ ਕਹਾ ਬਿਆਪੈ ਮਾਇ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਜਿਨਿ ਧੂਰਿ ਸੰਤ ਪਾਈ ॥ ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੮੧- ੮੨
104. ਬ੍ਰਹਮ ਲੋਕ ਅਰੁ ਰੁਦ੍ਰ ਲੋਕ ਆਈ ਇੰਦ੍ਰ ਲੋਕ ਤੇ ਧਾਇ ॥ ਪੰ. ੫੦੦
105. *ਮਾਇਆ ਦਾਸੀ ਭਗਤਾਂ ਕੀ ਕਾਰ ਕਮਾਵੈ---* ਉਹੀ, ਪੰ. ੨੩੧
ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ ਸਤਿਸੰਗ ਮਿਲਾਏ ॥ ਨਾਨਕ ਤਾ ਕੈ ਨਿਕਟਿ ਨ ਮਾਏ ॥ ਪੰ. ੨੫੧
106. *ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਜਉ ਤਿਆਗਿ ਦਈ ॥ ਤਬ ਓਹ ਚਰਣੀ ਆਇ ਪਈ ॥* ਪੰ. ੮੯੧
107. *ਆਸਾ ਮਨਸਾ ਸਗਲ ਤਿਆਗੈ ਜਗ ਤੇ ਰਹੈ ਨਿਰਾਸਾ ॥* ਪੰ. ੬੩੩-੩੪
ਸੁਣਿ ਉਪਦੇਸੁ ਸਤਿਗੁਰ ਪਹਿ ਆਇਆ ॥ ਪੰ. ੩੭੧
108. *ਕਉਲਾ ਬਪੁਰੀ ਸੰਤੀ ਛਲੀ ॥* ਪੰ. ੩੯੨
109. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੪੬੩
110. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੩੮-੬੩੪
111. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ, ਪੰ. ੩੨
112. *ਗਹੁ ਕਰ ਪਕਰੀ ਨ ਆਈ ਹਾਥਿ। ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰੀ ਚਾਲੀ ਨਹੀ ਸਾਥਿ ॥* ਪੰ. ੮੯੧
113. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੨
114. ਬਾਬਾ ਮਾਇਆ ਰਚਨਾ ਧੋਹੁ ॥ *ਅੰਧੈ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿਆ ਨ ਤਿਸੁ ਏਹ ਨ ਓਹੁ ॥* ਪੰ.੧੫
115. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ, ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੨
116. *ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੪੬੩
117. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ, ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੨
118. ਉਹੀ, ਪੰ. ੨੮
119. *ਕੁਦਰਤਿ ਦੇਖਿ ਰਹੇ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ ॥ ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਸਭ ਬ੍ਰਹਮ ਪਛਾਨਿਆਂ ॥* ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੦੪੩
120. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰ. ੪੬੯
121. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੩੩
ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਪਦਾ ਇੰਝ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਸਾਧਨ ਦੀ ਅਜਮਾਇਸ਼ ਕੀਤੀ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮਾਲ ਕੱਚਾ ਹੈ। ਬਾਲ ਕੀ ਭੀਤ ਹੈ ਇਸ ਉੱਪਰ ਖ਼ਿਆਲ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਮਹਿਲ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। *ਨਿਰੁਕਤ*, ਪੰ. 35
122. *ਨਿਰੁਕਤ*, ਉਹੀ, ਪੰ. 42
123. *ਕਹੈ ਨਾਨਕੁ ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਜਿਨਾ ਲਿਵ ਲਾਗੀ ਤਿਨੀ ਵਿਚੇ ਮਾਇਆ ਪਾਇਆ ॥* ਪੰ. ੯੨੧
124. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੦੬੫੬੬

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਡਾ. ਗੁਣਵੰਤ ਕੋਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ-ਨਿਰੂਪਣ ਦੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਦੋਵੇਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਹਿਲੂ ਵਿਚ ਆਤਮਾ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨ ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਮੰਡਲ ਨਾਲ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਹਿਲੂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਅਨੇਕ ਗੱਲਾਂ ਛੋਹੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਸੁਚੱਜਾ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਦੀ ਆਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਪਰਖ ਉਸ ਦੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਚ ਨਾਲੋਂ ਸੱਚ ਆਚਾਰ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ[1] ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਕਿਸਾਨ ਵਾਂਗ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਲਈ ਆਖਿਆ ਹੈ।[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵਸਦੀ ਬ੍ਰਹਮ ਰੂਪੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।[3] ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਆਤਮਕ-ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਤਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਤੋ ਉਚੇਰੀ ਹੋ ਕੇ ਵਾਸਤਵਕ ਗਿਆਨ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਅਡੋਲ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4] ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੁਭਾਵਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਚਲ ਕੇ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਮੂਰਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[5] ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖ, ਸੰਤ, ਭਗਤ, ਗਿਆਨੀ, ਸਚਿਆਰ, ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤ ਆਦਿ ਸੰਗਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਵਧੇਰੇ ਕਰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਪਦ ਨੂੰ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਜੂਦ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[6] ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਰੀਰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਜਿੰਦ ਆਕਾਰ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[7] ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖੱਣ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਤਾਂ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਕ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਭੁੱਖਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਇਕਸਾਰ ਹੁੰਦੀ ਰਹੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ

ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਰਬੰਗੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਿਵੇਕਲੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਪੱਧਤੀ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਹਜ' ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਭਾਰਤੀ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਰਬੰਗੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਲਈ ਚਾਰ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ, ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਾਮ ਅਤੇ ਮੋਖ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਪਦੰਡ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਸਭ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪ ਵੀ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਉਤਪਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਉਹ ਵਸਤੂ ਜਿਸ ਦੀ ਲੋੜ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[8] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਚਾਰਿ ਪਦਾਰਥ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[9]

ਭਾਵੇਂ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥ ਅਤੇ ਕਾਮ ਬਾਰੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਸੰਕੇਤ ਅਵੱਸ਼ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ (ਪਦਾਰਥਾਂ) ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਅਗਵਾਈ ਨਾਲ ਹੈ। ਅਰਥ ਅੰਤਰਗਤ ਭੌਤਿਕ ਸੁੱਖ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਮ-ਵ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਸੁੱਖ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਮੋਖ ਆਤਮਕ-ਸੁੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੌਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੋਖ ਨੂੰ ਸਰਵੋਤਮ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਤਿੰਨ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਰਬੰਗੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰ, ਗ੍ਰਿਹਸਥ, ਬਾਣਪ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਸੰਨਿਆਸ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੋਖ ਦਾ ਸਥਾਨ ਸਭ ਤੋਂ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਭਾਗ ਭੋਗ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵਿਧਾਨ ਬਣਿਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਾਰ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਰੰਭਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਅਸਥਿਰ ਹੈ, ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਅਚਿੰਤੇ ਹੀ ਕਾਲ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੇਲਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਮੋਹ ਉਸ ਲਈ ਬੰਧਨ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਵਾਰ ਵਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :

ਭਾਈ ਰੇ ਇਉ ਸਿਰਿ ਜਾਣਹੁ ਕਾਲੁ ॥
ਜਿਉ ਮਛੀ ਤਿਉ ਮਾਣਸਾ ਪਵੈ ਅਚਿੰਤਾ ਜਾਲੁ॥ ਪੰ. ੫੫

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਵਤਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[10] ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਕਰਕੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪਸ਼ੂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾ ਅਪੜਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਦੇਵਤਾ ਜਾਂ ਚੰਗਾ ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤਾਂ ਰਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਦਾ ਬੋਧ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਚੱਜੀ ਅਗਵਾਈ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਚੰਗੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਉਹਦੇ ਚੰਗੇ ਅਮਲ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[11] ਇਕ ਚੰਗਾ ਮਨੁੱਖ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉੱਤਮਤਾ ਨਾਲ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਵਾਰਥ ਦਾ ਤਿਆਗ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਮਿਲ ਕੇ, ਅਰਥਾਤ 'ਨਿੱਜ' ਅਤੇ 'ਪਰ' ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੋਣ ਉੱਪਰ ਹੀ ਉਹ ਦੇਵਤਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਚਾਰਲਸ ਮੂਰ ਨੇ ਠੀਕ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਸਥਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਧਿਆਤਮਕਾ ਹੈ।[12] ਪਰੰਤੂ 'ਨਿੱਜ' ਤੋਂ 'ਪਰ' ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਣ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਤਹ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਾ ਤਿਆਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਕ ਕਠਨ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਆਪਾ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਧਰਮ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਤੇ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਜਮੀ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮੁੱਖ ਬਾਣੀ 'ਜਪੁਜੀ' ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿਵੇਂ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[13] ਇਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਸਚਿਆਰ' ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕ ਐਸੇ ਆਪੇ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਹੈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਸੰਪੂਰਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਉਕਤੀ ਤੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਿਆਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਚਿਆਰ ਕਿਵੇਂ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਚਿਆਰ ਬਣਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਕੂੜ ਦੀ ਕੰਧ ਉਸਰੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਢਾਹੁਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।[14] ਕੂੜ ਦੀ ਕੰਧ ਦਰਅਸਲ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਮੂਲ ਉਪਾਧੀ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਮੈਂ ਮੇਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ। ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਲੋਭੀ, ਸ੍ਵਾਰਥੀ, ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਵਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵਸਦੀ ਜੋਤ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਕੰਧ ਬਣ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰ ਬਣਨ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਢੰਗ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ ਆਪਣਾ ਆਪ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[15] ਹਉਮੈਂ-ਮੁਕਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[16] ਉਪਰਲੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਚਿਆਰ ਬਣਨ ਲਈ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਚਿਆਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰਮੁਖ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਨਾਮੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦਿਆਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜਨਮ ਕੇਵਲ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨ ਲਈ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[17]

ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨਮਤ ਤਿਆਗ ਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆ ਹੋਇਆ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਜੋਗ ਸਬਦਿ ਆਤਮੁ ਚੀਨੈ ਹਿਰਦੈ ਏਕੁ ਮੁਰਾਰੀ ॥
ਮਨੂਆ ਅਸਥਿਰੁ ਸਬਦੇ ਰਾਤਾ ਏਹਾ ਕਰਣੀ ਸਾਰੀ ॥
ਬੇਦੁ ਬਾਦੁ ਨ ਪਾਖੰਡੁ ਅਉਧੂ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਬਦਿ ਬੀਚਾਰੀ ॥
ਗੁਰਮੁਖਿ ਜੋਗੁ ਕਮਾਵੈ ਅਉਧੂ ਜਤੁ ਸਤੁ ਸਬਦਿ ਵੀਚਾਰੀ ॥
ਸਬਦਿ ਮਰੈ ਮਨੁ ਮਾਰੇ ਅਵਧੂ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਵੀਚਾਰੀ ॥
ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਭਵਜਲੁ ਹੈ ਅਵਧੂ ਸਬਦਿ ਤਰੈ ਕੁਲ ਤਾਰੀ ॥
ਸਬਦਿ ਸੂਰ ਜੁਗ ਚਾਰੇ ਅਉਧੂ ਬਾਣੀ ਭਗਤਿ ਵੀਚਾਰੀ ॥ ਪੰ. ੯੦੬

ਅਰਥਾਤ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਯੋਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਅਡੋਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਇਹੋ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਵੇਦ ਨੂੰ ਨਿਰਾ ਝਗੜਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ (ਅਮਲ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰਖਦਾ ਹੈ)। ਉਹ ਪਖੰਡ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ । ਉਹ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਜੋਗ ਕਮਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜਤ-ਸਤ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਆਪਾ-ਭਾਵ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਬਸ, ਇਸੇ ਜੋਗ ਜੁਗਤੀ ਦਾ ਉਹ ਵਿਚਾਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਸਾਗਰ ਤਰ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁਲ ਨੂੰ ਵੀ ਤਾਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਜੋਗੀ ਹੀ ਚਾਰ ਜੁਗਾਂ ਦੇ ਸੂਰਮੇ ਬਣੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਭਗਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਹੋਏ ਹਨ।

ਉਪਰਲੀ ਉਕਤੀ ਵਿਚੋਂ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਸ਼ਖਸ਼ੀਅਤ ਬਾਰੇ ਜੋ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਫ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਕਿਸੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਮਾਨ, ਜੋਗੀ ਜਾਂ ਜੈਨੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ, ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ-ਮੋਹ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ, ਮਨ ਉੱਤੇ ਵਸੀਕਾਰ, ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਜਤ-ਸਤ, ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲਤਾ, ਉੱਦਮ ਪਰਉਪਕਾਰ, ਆਦਿ ਗੁਣ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸਮਈ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਹ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਖ ਦੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭੇਦਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਿਆਂ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕੋ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਜੋਤਿ ਦਿਸਦੀ ਹੈ।[18]

ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਨੀਵਾਂ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਮਲ ਚੰਗੇ ਹਨ।[19]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਗ੍ਰਿਹਸਥ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਗ੍ਰਿਹਸਥ ਦੇ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[20] ਗ੍ਰਿਹਸਥ ਦੀ ਗੱਡੀ ਨੂੰ ਤੋਰਨ ਲਈ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਤੱਵ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ, ਮਿੱਠਾ-ਬੋਲ, ਧੀਰਜ, ਸੱਚ, ਮਨ ਦਾ ਸੰਜਮ, ਸਿਆਣਪ, ਆਦਿ ਗੁਣ ਇਸਤਰੀ ਲਈ ਵੀ ਉਤਨੇ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਨ, ਜਿੰਨ੍ਹੇ ਪੁਰਖ ਲਈ। ਇਸੇ ਲਈ 'ਸੁਹਾਗਣ'[21] ਪਦ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਚਿਆਰ ਜਾਂ ਗੁਰਮੁੱਖ ਦੇ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਸੁਹਾਗਣ ਪਦ ਆਦਰਸ਼-ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਖਿਮਾ, ਦਇਆ, ਦਾਨਾਈ, ਨਿਮਰਤਾ, ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਚ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਅਤੇ ਕਰਤੱਵ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉੱਤਮਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਅਰਥ (ਧਨ) ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਪਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਤਨ ਅਤੇ ਸੰਨਿਆਸ ਧਾਰ ਕੇ ਮੰਗ-ਖਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਜਿਵੇਂ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਪਹਿਨਣ, ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਹਾਮੀ ਸਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਹਿਗਲ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ। ਫੇਰ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਪੱਖ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਤੱਤਕਾਲੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਦੂਰ ਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਤਾਂ-ਮਹਾਤਮਾ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦਾ ਆਉਣਾ ਅਸੁਭਾਵਕ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਬੰਧ ਸਮਾਜ-ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਧਨ ਦੀ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲੀ ਪੱਖ ਨਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।[22]

ਧਨ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਲੋੜ ਹਰੇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਦੋਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਮਾਨਸਕ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਖ ਸਕਦਾ। ਧਨ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਉਮੈਂ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਭੁੱਖ-ਨੰਗ ਝਲਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਗੱਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਬਣੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਨ ਨਾਲ ਮੋਹ ਨਹੀਂ ਰਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ[23] ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਮਖੱਟੂ ਬਣਨਾ ਯੋਗ ਹੈ।[24] ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।[25]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਲਈ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ

ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉੱਦਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਧਨ ਦੀ ਲੋੜ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਤਜੌਰੀਆਂ ਭਰਨ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਵਡੱਤਣ ਨੂੰ ਜਤਲਾਉਣ ਲਈ।

ਗੁਰਮੁਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਲ ਪਲ ਕੀਮਤੀ ਜਾਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਵੱਲ ਲਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕੰਮ-ਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸੰਪੱਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮੋਹਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।[26] ਉਹ ਕੇਵਲ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਸਾਦਾ-ਲਿਬਾਸ, ਸਾਫ਼ ਸੁਥਰਾ ਘਰ, ਆਦਿ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[27] ਉਸ ਲਈ ਉੱਚੇ ਉੱਚੇ ਮਹਿਲ, ਹੀਰੇ ਜਵਾਹਰਾਤ, ਸੋਨੇ-ਚਾਂਦੀ ਦੇ ਗਹਿਣੇ, ਕੀਮਤੀ ਲਿਬਾਸ, ਹਾਥੀ ਘੋੜਿਆਂ ਦੀ ਸਵਾਰੀ, ਗੱਲ ਕੀ ਐਸ਼-ਆਰਾਮ ਦੇ ਸਾਧਨ, ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਤੁੱਛ ਹਨ।[28]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿੱਤੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਜਾਂ ਕਿੱਤੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵੰਡ ਕਲਪੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਧਨ ਕਮਾਉਣ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਕੰਮ ਮਾੜਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਕਿੱਤੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਮਾਣ-ਮਰਿਯਾਦਾ ਵਿਚ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਉਹ ਕੰਮ ਜਾਂ ਸਾਧਨ ਬੁਰੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਮਾਲੀ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਧਨ ਕਮਾਉਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ।[29] ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[30]

ਗੁਰਮੁਖ ਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬੜੀ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਨਿੱਜੀ ਸੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਵਿਚੋਂ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[31] ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਕਾਣੀ ਵੰਡ ਦੁਖੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਹਰ ਵੇਲੇ ਇਹ ਯਤਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੰਸਾਰਕ ਖਿੱਚਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਲਝੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰੇ।[32]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਕਾਮ-ਬਿਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਬਿਰਤੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਦੇ ਵਾਰ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵਿਰੱਕਤ ਹੋ ਜਾਵੇ।[33] ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਾਮ-ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਦਮਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਰਖਣ ਦੇ ਹਾਮੀ ਸਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗ੍ਰਿਹਸਥ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[34] ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਭੋਗ ਅਤੇ ਜੋਗ ਦੋਹਾਂ ਜੀਵਨ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੁਭਾਵਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕਾਮ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਖ਼ਾਤਰ ਉਹ ਹਰ ਵੇਲੇ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਹੋਰ

ਵੱਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਅਮਿੱਟ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਕ੍ਰੋਧ, ਹਉਮੈਂ ਅਤੇ ਈਰਖਾ, ਆਦਿ ਮਨੋਵਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[35] ਉੱਪਰਲੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਸੀਮਿਤ ਰਖਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਨਾਲ ਕਦੇ ਰੱਜ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੁੱਖ ਹੋਰ ਵੱਧਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[36] ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਲਗਾਮ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਰੋਗ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵੱਲ ਦੌੜਦਾ ਹੈ।[37] ਇਸੇ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਲਈ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਪਦਾਰਥ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਕਰਤੱਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੋਚ ਲਵੇ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਤਨ ਤੇ ਮਨ ਸ੍ਵਸਥ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਰਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹਨ ਜਾਂ ਨਹੀਂ।[38]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਕਾਮ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਦਾ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਸੇਵਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਤਮਕ ਸੰਤੁਲਨਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਧਰਮ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਧਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।[39] ਇਸੇ ਲਈ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਮੋਹ ਪੈ ਜਾਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ, ਤੇ ਇਹ ਮੋਹ ਉਸ ਲਈ ਬੰਧਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੋਹ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[40]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤਾਂ, ਮਹਿਲ ਮਾੜੀਆਂ, ਸੁੰਦਰ ਇਸਤਰੀਆਂ, ਆਦਿ ਹਰ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਤੁੱਛ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਸੁੱਖ ਅਸਥਾਈ ਹੈ।[41] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਗੀਤ, ਵਾਜੇ, ਰੰਗ ਤਮਾਸ਼ੇ, ਜੀਭ-ਰਸ ਲਈ ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਜਾਉਣ ਲਈ ਹਾਰ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਸੁਗੰਧੀਆਂ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ ਅਤੇ ਤਨ ਨੂੰ ਹਰੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰਦਾ ਹੈ।[42] ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਉੱਤੇ ਪੂਰਨ ਵਸੀਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਈਰਖ਼ਾ ਦੇ ਬਦਲੇ ਪਿਆਰ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਬਦਲੇ ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਬਦਲੇ ਪਰਉਪਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਦੇ ਰੰਗ-ਤਮਾਸ਼ੇ ਵੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਕਮਲ ਫੁੱਲ ਵਾਂਗ ਇਸ ਦੇ ਮੋਹ ਜਾਲ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[43] ਇਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਕਲਪੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖਰਿਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਾਂਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੋਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਰਮ ਮੁੱਲ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਉਤਪੱਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮੋਖ ਨੂੰ ਇਕ ਐਸੀ ਅਵਸਥਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਸਾਰਿਆਂ ਦੁੱਖਾਂ ਤੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[44] ਵਿਵੇਕ ਚੂੜਾਮਣਿ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਅਹੰਕਾਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦੇਹ ਤਕ ਸਮਸਤ ਅਗਿਆਨ ਕਲਪਿਤ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਮੁਕਤੀ (ਮੁਮੁਖਸ਼ਤਾ) ਹੈ।[45] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ

"ਆਗਯਾਨ ਕਲਪਿਤ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟਕਾਰੇ ਦਾ ਨਾਂ ਮੁਕਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[46] ਉਪਰ ਵਰਣਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਮੋਖ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਉਂਦੇ ਜੀਅ ਮਨੁੱਖ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਰਮਗਤੀ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੋਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਕਾਰਣ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਿਹੋ ਜਿਹੇ ਉਹ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਉਸੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਮਗਤੀ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।[47] ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਕਰਮ ਬੰਧਨ ਦਾ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਇੱਛਾ-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਰਮ ਮੋਖ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ[48], ਪਰ ਤ੍ਰਿਬਿੱਧ ਕਰਮ ਜਾਂ ਹਉਮੈਂ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਕਰਮ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਫਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।[49]

ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਾਂ ਵੱਲ ਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਨ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[50] ਕਿਉਂਕਿ ਮਨ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਾਰਣ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਹੁਰੰਗੀ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਡੋਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੁਬਿੱਧਾ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਪਾਸ ਖੋਹਾ-ਖੋਹੀ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।[51] ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਿਕਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਉਲਝਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮੂਲ ਉੱਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਵਿਅਰਥ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਕੂਚ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[52]

ਭਾਰਤੀ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਣ ਲਈ ਕਈ ਮਾਰਗ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਯੋਗ, ਭਗਤੀ, ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਆਦਿ। ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਯਤਨ ਨਿਸਫ਼ਲ ਹੀ ਸਾਬਤ ਹੋ ਰਹੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਜਿੱਲਣ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਣ ਲਈ ਪੂਰਵ ਨਿਰਧਾਰਤ ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਕਰਕੇ ਇਕ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਿਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ, ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨਾ, ਜਪਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਦੁਹਰਾਣਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਜਪ ਦਾ ਭਾਵ ਮਸ਼ੀਨੀ ਦੁਹਰਾਉ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਲਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਪ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਉਸੇ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਠੀਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਚਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਇਆ ਜਾਵੇ।[53] ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਨਾਮ-ਜਪ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਹੀ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਧਿਆਨ ਹੈ। ਉਹ ਧਿਆਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[54] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਸਾਰਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਇਆ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ।[55] ਸੰਸਾਰਕ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਜੋਗੀਆਂ, ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਵਾਂਗ ਘਰ-ਬਾਰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਜੰਗਲਾਂ ਜਾਂ ਪਹਾੜਾਂ ਦੀਆਂ ਕੰਦਰਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਹ ਜੁਗਤੀ ਉਸ ਨੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਉਣ ਨਾਲ ਸਿਖੀ ਹੈ। ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਨਾਮੀ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਨਾਮੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਢਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ 'ਹਉ' ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[56]

ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਵੇਕ ਬੁੱਧੀ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਨ-ਜੋਬਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰਕ ਸਾਧਨ ਉਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀਂ ਸੁੱਖ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਭਟਕਣਾ ਵਿਚ ਵਿਆਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹੀ ਸਤਿ ਕਰਮ ਉਸ ਲਈ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਲੋਕ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਬਣਦੇ ਹਨ।[57] ਉਹ ਕੇਵਲ ਨਿੱਜ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦਾ ਚਾਹਵਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[58]

ਗੁਰਮੁਖ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤਪ-ਤਿਆਗ ਜਾਂ ਹੋਰ ਜਤਨ ਵਿਅਰਥ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਤਮਗਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਘੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[59] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਘਰ ਵਾਂਗ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਜੀਅ-ਜੰਤ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕੋ ਜੋਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।[60]

ਉਪਰਲੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਸੰਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਵਿੱਧੀ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਿਰਤੀ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਭਗਤ ਵੀ, ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਗਿਆਨੀ ਵੀ। ਇਹ ਜੁਗਤੀ ਉਸ ਨੇ 'ਸਹਜ' ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਪੱਧਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਨਾਲ ਸਿਖੀ ਹੈ। ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣਤਾ ਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ 'ਸਹਜ' ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਪੱਧਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੇ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਉਹ ਵੀ ਇਕ ਚੰਗਾ ਅਤੇ ਸੁਚੱਜਾ ਮਨੁੱਖ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿਪਣੀਆਂ

1. *ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ-ਆਚਾਰੁ ॥* ਪੰ. ੬੨
2. *ਅਮਲੁ ਕਰਿ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਸਬਦੋ ਕਰਿ ਸਚ ਕੀ ਆਬ ਨਿਤ ਦੇਹਿ ਪਾਣੀ ॥*
   ਹੋਇ ਕਿਰਸਾਣੁ ਈਮਾਨੁ ਜੰਮਾਇ ਲੈ ਭਿਸਤੁ ਦੋਜਕੁ ਮੂੜੇ ਏਵ ਜਾਣੀ ॥ ਪੰ. ੨੪
3. *ਕਾਇਆ ਮਹਲੁ ਮੰਦਰ ਘਰੁ ਹਰਿ ਕਾ ਤਿਸੁ ਮਹਿ ਰਾਖੀ ਜੋਤਿ ਅਪਾਰ ॥*
   ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਮਹਿਲ ਬੁਲਾਈਐ ਹਰਿ ਮੇਲੇ ਮੇਲਣਹਾਰ ॥ ਪੰ. ੧੨੫੬
4. *ਆਸਾ ਮਨਸਾ ਦੋਊ ਬਿਨਾਸਤ ਤ੍ਰਿਹੁ ਗੁਣ ਆਸ ਨਿਰਾਸ ਭਈ ॥*
   ਤੁਰੀ ਅਵਸਥਾ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਾਈਐ ਸੰਤਾ ਸਭਾ ਕੀ ਓਟ ਲਹੀ ॥ ਪੰ. ੩੫੬
5. *ਸਚਾ ਤੇਰਾ ਹੁਕਮੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਣਿਆ ॥*
   ਗੁਰਮਤੀ ਆਪੁ ਗਵਾਇ ਸਚੁ ਪਛਾਣਿਆ ॥ ਪੰ. ੧੪੪
6. *ਪੰਚ ਤਤੁ ਮਿਲਿ ਕਾਇਆ ਕੀਨੀ ॥*
   ਤਿਸ ਮਹਿ ਰਾਮ ਰਤਨੁ ਲੈ ਚੀਨੀ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੦
7. *ਸੁੰਞੀ ਦੇਹ ਡਰਾਵਣੀ ਜਾ ਜੀਉ ਵਿਚਹੁ ਜਾਇ ॥* ਪੰ. ੧੯
8. ਪ੍ਰੇਮ ਵਲੱਭ ਤ੍ਰੈਪਾਠੀ, ਪੁਰੁਸ਼ਾਰਥ-ਚਤੁਸ਼ਟਯ, ਪੰ. 5
9. *ਚਾਰਿ ਪਦਾਰਥ ਕਹੈ ਸਭੁ ਕੋਈ ॥*
   ਸਿੰਮ੍ਰਿਤਿ ਸਾਸਤ ਪੰਡਿਤ ਮੁਖਿ ਸੋਈ ॥ ਪੰ. ੧੫੪
10. *ਬਲਿਹਾਰੀ ਗੁਰ ਆਪਣੇ ਦਿਉਹਾੜੀ ਸਦ ਵਾਰ ॥*
    ਜਿਨਿ ਮਾਣਸ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਕੀਏ ਕਰਤ ਨ ਲਾਗੀ ਵਾਰ ॥ ਪੰ. ੪੬੨-੬੩
11. *ਭਣਤਿ ਨਾਨਕੁ ਬੂਝੈ ਕੋ ਬੀਚਾਰੀ ॥*
    ਇਸੁ ਜਗ ਮਹਿ ਕਰਣੀ ਸਾਰੀ ॥ ਪੰ. ੫੯੯
12. *Spirituality in the West*, p.28
13. ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ--- ॥ ਪੰ. ੧
14. .... *ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ ॥* ਪੰ. ੧
15. *ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨਾ ਕੋਇ ॥* ਪੰ. ੧
16. *ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਕਰੈ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਕਰਤੇ ਕੈ ਕਰਣੈ ਨਾਹੀ ਸੁਮਾਰੁ ॥*
    ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤ ॥ ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ ॥
    ਜੇ ਕੋ ਬੁਝੈ ਹੋਵੈ ਸਚਿਆਰੁ ॥ ਧਵਲੈ ਉਪਰਿ ਕੇਤਾ ਭਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੩
17. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਧਰਤੀ ਸਾਚੈ ਸਾਜੀ ॥* ਪੰ. ੯੪੧
18. *ਸਭੁ ਕੋ ਊਚਾ ਆਖੀਐ ਨੀਚੁ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ ॥*
    ਇਕਨੈ ਭਾਂਡੇ ਸਾਜਿਐ ਇਕੁ ਚਾਨਣੁ ਤਿਹੁ ਲੋਇ ॥ ਪੰ. ੬੨
19. *ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ ॥*
    ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ ॥ ਪੰ. ੧੫
20. *ਸਚਾ ਸਬਦੁ ਸਚੁ ਮਨਿ ਘਰ ਹੀ ਮਾਹਿ ਉਦਾਸਾ ॥*
    ਨਾਨਕ ਸਤਿਗੁਰੁ ਸੇਵਨਿ ਆਪਣਾ ਸੇ ਆਸਾ ਤੇ ਨਿਰਾਸਾ ॥ ਪੰ. ੧੪੦
21. *ਜਾਇ ਪੁਛਹੁ ਸੋਹਾਗਣੀ ਤੁਸੀ ਰਾਵਿਆ ਕਿਨੀ ਗੁਣੀ ॥*
    ਸਹਜਿ ਸੰਤੋਖਿ ਸੀਗਾਰੀਆਂ ਮਿਠਾ ਬੋਲਣੀ ॥ ਪੰ. ੧੭
22. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਏਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਸਰਵੇਖਣ, ਪੰ. 675
23. *ਸੰਪਉ ਸੰਚੀ ਭਏ ਵਿਕਾਰ ॥*
    ਹਰਖ ਸੋਕ ਉਭੇ ਦਰਵਾਰਿ ॥
    ਸੁਖੁ ਸਹਜੇ ਜਪਿ ਰਿਦੈ ਮੁਰਾਰਿ ॥ ਪੰ. ੨੨੨

24. *ਮਖਟੂ ਹੋਇ ਕੈ ਕੰਨ ਪੜਾਏ ॥*
ਫਕਰੁ ਕਰੇ ਹੋਰੁ ਜਾਤਿ ਗਵਾਏ ॥ ਪੰ. ੧੨੪੫
25. *ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ ॥* ਪੰ. ੧੨੪੫
26. *ਇਹੁ ਧਨੁ ਕਰਤੇ ਕਾ ਖੇਲੁ ਹੈ ਕਦੇ ਆਵੈ ਕਦੇ ਜਾਇ ॥*
ਗਿਆਨੀਆ ਕਾ ਧਨੁ ਨਾਮੁ ਹੈ ਸਦ ਹੀ ਰਹੈ ਸਮਾਇ ॥ ਪੰ. ੧੨੮੨
27. *ਸੇਵ ਕੀਤੀ ਸੰਤੋਖੀਈ ਜਿਨ੍ਹੀ ਸਚੋ ਸਚੁ ਧਿਆਇਆ ॥*
ਓਨੀ ਮੰਦੈ ਪੈਰੁ ਨ ਰਖਿਓ ਕਰਿ ਸੁਕ੍ਰਿਤੁ ਧਰਮੁ ਕਮਾਇਆ ॥
ਓਨੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋੜੇ ਬੰਧਨਾ ਅੰਨੁ ਪਾਣੀ ਥੋੜਾ ਖਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੪੬੬-੬੭
28. *ਮੋਤੀ ਤ ਮੰਦਰ ਊਸਰਹਿ ਰਤਨੀ ਤ ਹੋਹਿ ਜੜਾਉ ॥*
....
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ ॥ ਪੰ. ੧੪
29. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਕਰਣੀ ਕਾਰ ਕਮਾਵੈ ॥* ਪੰ. ੧੫੯
30. *ਬੰਧਨ ਸਉਦਾ ਅਣਵੀਚਾਰੀ ॥* ਪੰ. ੪੧੬
31. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਦਾਨੁ ਇਸਨਾਨੁ ॥* ਪੰ. ੯੪੨
32. *ਆਪਿ ਤਰੈ ਸੰਗਤਿ ਕੁਲ ਤਾਰੈ ॥*
ਸਤਿਗੁਰੁ ਸੇਵਿ ਤਤੁ ਵੀਚਾਰੈ ॥ ਪੰ. ੩੫੩
33. *ਜਤਨ ਕਰੈ ਬਿੰਦੁ ਕਿਵੈ ਨ ਰਹਾਈ ॥*
ਮਨੂਆ ਡੋਲੈ ਨਰਕੇ ਪਾਈ ॥ ਪੰ. ੯੦੬
34. *ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਐਸੀ ਵਡਿਆਈ ॥*
ਪੁਤ੍ਰ ਕਲਤ੍ਰ ਵਿਚੇ ਗਤਿ ਪਾਈ ॥ ਪੰ. ੬੬੧
35. ਧਮਪਦ, 349
36. *ਬਿਖਿਆ ਕਦੇ ਹੀ ਰਜੈ ਨਾਹੀ ਮੂਰਖ ਭੁਖ ਨ ਜਾਈ ॥* ਪੰ. ੧੨੮੭
37. *ਮੂਰਖੁ ਭੋਗੇ ਭੋਗੁ ਦੁਖ ਸਬਾਇਆ ॥*
ਸੁਖਹੁ ਉਠੇ ਰੋਗ ਪਾਪ ਕਮਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੩੯
38. *ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਖਾਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ ॥*
ਜਿਤੁ ਖਾਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ ॥ ਪੰ. ੧੬
(ਨੋਟ : ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਨਣ, ਸਵਾਰੀ, ਰਹਿਣ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।)
39. *ਬਿਖੈ ਬਿਕਾਰ ਦੁਸਟ ਕਿਰਖਾ ਕਰੇ ਇਨ ਤਜਿ ਆਤਮੈ ਹੋਇ ਧਿਆਈ ॥*
ਜਪੁ ਤਪੁ ਸੰਜਮੁ ਹੋਹਿ ਜਬ ਰਾਖੇ ਕਮਲੁ ਬਿਗਸੈ ਮਧੁ ਅਸ੍ਰਮਾਈ ॥ ਪੰ. ੨੩
40. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਭਏ ਨਿਰਾਸ ਪਰਮ ਸੁਖੁ ਪਾਇਆ ॥*
ਵਿਚੇ ਗਿਰਹ ਉਦਾਸ ਅਲਿਪਤ ਲਿਵ ਲਾਇਆ ॥
ਓਨਾ ਸੋਗੁ ਵਿਜੋਗੁ ਨ ਵਿਆਪਈ ਹਰਿ ਭਾਣਾ ਭਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੨੪੯
41. *ਦਰ ਘਰ ਮਹਲਾ ਸੋਹਣੇ ਪਕੇ ਕੋਟ ਹਜਾਰ ॥*
....
ਸਭੁ ਜਗੁ ਕਾਜਲ ਕੋਠੜੀ ਤਨ ਮਨੁ ਦੇਹ ਸੁਆਹਿ ॥ ਪੰ. ੬੩-੬੪
42. *ਗੀਤ ਨਾਦ ਹਰਖ ਚਤੁਰਾਈ ॥*
....
ਪੈਨ੍ਣੁ ਖਾਣਾ ਚੀਤਿ ਨ ਪਾਈ ॥
ਸਾਚੁ ਸਹਜੁ ਸੁਖੁ ਨਾਮਿ ਵਸਾਈ ॥ ਪੰ. ੧੩੩੨
43. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਿਰਮਲ ਰਹਹਿ ਪਿਆਰੇ ॥*
ਜਿਉ ਜਲ ਅੰਭ ਊਪਰਿ ਕਮਲ ਨਿਰਾਰੇ ॥ ਪੰ. ੩੫੩

44. ਸ਼ਬਦ ਕਲਪਦਮ, ਤੀਜਾ ਭਾਗ, ਪੰ. 786
45. ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਕਾ *"ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ"* ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ (ਸੰਪਾ.) ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, ਪੰ. ੧੪੭
46. ਗੁਰਮਤ ਪ੍ਰਭਾਕਰ, ਪੰ. 389
47. *ਪੁੰਨੀ ਪਾਪੀ ਆਖਣੁ ਨਾਹਿ। ਕਰਿ ਕਰਿ ਕਰਣਾ ਲਿਖਿ ਲੈ ਜਾਹੁ ॥*
ਆਪੇ ਬੀਜਿ ਆਪੇ ਹੀ ਖਾਹੁ। ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੀ ਆਵਹੁ ਜਾਹੁ ॥ ਪੰ. ੪
48. *ਅਧਿਆਤਮ ਕਰਮ ਕਰੇ ਤਾ ਸਾਚਾ ॥*
ਮੁਕਤਿ ਭੇਦੁ ਕਿਆ ਜਾਣੈ ਕਾਚਾ ॥ ਪੰ. ੨੨੩
49. *ਤ੍ਰਿਬਿਧਿ ਕਰਮ ਕਮਾਈਅਹਿ ਆਸ ਅੰਦੇਸਾ ਹੋਇ ॥* ਪੰ. ੧੯

ਜਾਂ

ਹਉ ਹਉ ਕਰਤ ਨਹੀ ਸਚੁ ਪਾਈਐ ॥
ਹਉਮੈ ਜਾਇ ਪਰਮ ਪਦੁ ਪਾਈਐ ॥ ਪੰ. ੨੨੬
50. *ਮਨ ਕਾ ਕਹਿਆ ਮਨਸਾ ਕਰੈ ॥*
ਇਹੁ ਮਨੁ ਪੁੰਨੁ ਪਾਪੁ ਉਚਰੈ ॥ ਪੰ. ੮੩੨
51. *ਮਾਇਆ ਮੋਹਿ ਸਗਲ ਜਗੁ ਛਾਇਆ ॥*
ਕਾਮਣਿ ਦੇਖਿ ਕਾਮਿ ਲੋਭਾਇਆ ॥
ਸੁਤ ਕੰਚਨ ਸਿਉ ਹੇਤੁ ਵਧਾਇਆ ॥
ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਅਪਨਾ ਇਕੁ ਰਾਮੁ ਪਰਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੩੪੨
52. *ਦੁਬਿਧਾ ਬਉਰੀ ਮਨੁ ਬਉਰਾਇਆ ॥*
ਝੂਠੈ ਲਾਲਚਿ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੩੪੨
53. *ਜਪਹਿ ਤ ਸਾਚਾ ਏਕੁ ਮੁਰਾਰੇ ॥*
ਸਾਚਾ ਮੁਰਾਰੇ ਤਾਮਿ ਜਾਪਹਿ ਜਾਮਿ ਮੰਨਿ ਵਸਾਵਹੇ ॥ ਪੰ. ੫੬੭
54. *ਸਬਦੁ ਵੀਚਾਰਿ ਭਉ ਸਾਗਰੁ ਤਰੈ ॥* ਪੰ. ੧੩੪੨
55. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਮੁਕਤੋ ਬੰਧੁ ਨਾ ਪਾਇ ॥* ਪੰ. ੧੫੨
56. *ਹਉ ਹਉ ਮੈ ਮੈ ਵਿਚਹੁ ਖੋਵੈ ॥*
ਦੂਜਾ ਮੇਟੈ ਏਕੋ ਹੋਵੈ ॥ ਪੰ. ੯੪੩
57. *ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ ॥ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ ॥*
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮ ਸਾਲ ॥ ਪੰ. ੭
58. *ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ ॥*
ਕਰਮੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਕੇ ਨੇੜੈ ਕੇ ਦੂਰਿ। ਪੰ. ੮
59. *ਮੰਨੈ ਤਰੈ ਤਾਰੇ ਗੁਰੁ ਸਿਖ ॥* ਪੰ. ੩
60. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਚਿ ਨਾਮਿ ਪਤਿ ਊਤਮ ਹੋਇ ॥*
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਸੋਝੀ ਹੋਇ ॥ ਪੰ. ੯੪੨
61. *ਜੋ ਅੰਤਰਿ ਸੋ ਬਾਹਰਿ ਦੇਖਹੁ ਅਵਰੁ ਨ ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਜੀਉ ॥*
ਗੁਰਮੁਖਿ ਏਕ ਦ੍ਰਿਸਟਿ ਕਰ ਦੇਖਹੁ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮੋਈ ਜੀਉ ॥ ਪੰ. ੫੯੯

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਚਿੰਤਨ

ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ

ਸੰਨ 1977 ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਜਨਵਰੀ ਨੂੰ ਮੈਂ ਬਨਾਰਸ ਹਿੰਦੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਬਤੌਰ ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ ਦੇ ਦਾਖ਼ਲਾ ਲੈਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਸੀਨੀਅਰ ਹਿੰਦੀ ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੀ ਐਮ. ਏ. (ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ ਹਾਸਲ ਕਰਕੇ) ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਦੀ ਐਮ. ਏ. ਵਰਗੀ ਚੰਗੀ ਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ ਨਾਲ ਪਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਾਵਲ ਉੱਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਕਰਨ ਦਾ ਮਨ ਬਣਿਆ ਅਤੇ 5-4 ਮਹੀਨੇ ਮੈਂ ਨਾਵਲ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਗੱਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਪੜ੍ਹਦਾ ਰਿਹਾ ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਰੁੱਚੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਪਾਸੇ ਬਹੁਤਾ ਅਗਾਂਹ ਵਧਣ ਨੂੰ ਜੀਅ ਨਾ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਬਨਾਰਸ ਹਿੰਦੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਫਿਲਾਸਫੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਸਥਾਪਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚੇਅਰ ਲਈ ਦੋ ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰਾਂ ਦੀਆਂ ਆਸਾਮੀਆਂ ਅਖ਼ਬਾਰ ਵਿਚ ਨਿਕਲੀਆਂ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਕੱਲੇ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਚੁਣ ਲਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਫਿਲਾਸਫੀ ਦੀ ਐਮ. ਏ. ਉਦੋਂ ਤਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ ਪਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਮੇਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਲੇਖ ਆਦਿ ਅਖ਼ਬਾਰਾ ਪਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਕਲ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਮੈਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਹੋਮ ਮਨਿਸਟਰੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਅਨੁਵਾਦ ਬਿਊਰੋ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਉਚੇਰਾ ਕੋਰਸ ਕਰਨ ਲਈ ਬਨਾਰਸ ਤੋਂ ਦਿੱਲੀ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ ਸਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਇਥੇ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲੀ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਰਿਸਚਰ ਸਕਾਲਰ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲਈ ਚੁਣ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੀ ਜਨਵਰੀ 1977 ਨੂੰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਫਿਲਾਸਫੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਾ ਕਿ ਚੇਅਰ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਵਜੋਂ ਆਏ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤਾਲਿਬ਼ ਅਚਾਨਕ ਤਬੀਅਤ ਖ਼ਰਾਬ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਮਹੀਨਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਨਾਰਸ ਤੋਂ ਪਟਿਆਲਾ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਤਾਰੀਖ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਐਮ. ਏ. ਫਿਲਾਸਫੀ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਚਾਲੂ ਕੀਤਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪੇਪਰ ਵੀ ਐਮ. ਏ. ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਖ਼ੈਰ ਪਹਿਲਾਂ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਅਤੇ ਪਬਲਿਕ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਬੋਲਣ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅਭਿਆਸ ਏਥੇ ਕੰਮ ਆਇਆ ਅਤੇ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਐਮ. ਏ. ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਸਾਲ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰੋਜ਼ ਦੇ ਪੀਰਿਅਡ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਨੋਟਸ ਲੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਫੈਸਲਾ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਆਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਾ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤਕ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਉੱਤੇ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਸਤਰ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ।

ਯੋਗ, ਤੰਤ੍ਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਰੁੱਚੀ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਘੋਖਣ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਮਨ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਹੁਣ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਤਾਲਿਬ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਸਤੀਫਾ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਨਿਗਰਾਨ ਕੌਣ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਵੇ। ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਸੀਨੀਅਰ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰਾਂ ਦੀ ਮੀਟਿੰਗ ਹੋਈ। ਪ੍ਰੋ. ਆਰ. ਕੇ. ਤ੍ਰਿਪਾਠੀ, ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸ਼ੰਕਰ ਮਿਸਰ, ਪ੍ਰੋ. ਸੋਭਾ ਰਾਨੀ ਬਸੂ ਆਦਿ ਨੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਲਿਆ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਮਿਸਰ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਾਡੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮੰਨੇ ਪਰਮੰਨੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸਨ, ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ। ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਮੈਂ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਜਾ ਕੇ ਉਥੋ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਕੋਲੋਂ ਵੀ ਮੱਦਦ ਲੈਂਦਾ ਰਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੱਦਦ ਦੇਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਮੇਰੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਸੀ "Guru Nanak Thought in the Light of Siddha Gosti" ਅਰਥਾਤ "ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਚਿੰਤਨ।" ਇਹ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ 1979 ਦੇ 18 ਅਕਤੂਬਰ ਨੂੰ ਫਿਲਾਸਫੀ ਵਿਭਾਗ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਸੰਨ 1980 ਦੇ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਹੋਈ ਕਨਵੋਕੇਸ਼ਨ ਵਿਚ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਨਾਨਕ ਲੰਮੇਰੀ ਬਾਣੀ (73 ਪਦੇ) ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੰਨੇ ਪਰਮੰਨੇ ਸਿੱਧਾਂ, ਚਰਪਟ ਅਤੇ ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਬਿਉਰਾ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ। ਮਧਕਾਲੀਨ ਯੋਗੀਆਂ ਵਲੋਂ ਅਪਣਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਯੋਗਿਕ ਅਭਿਆਸਾਂ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉੱਤੇ ਇਹ ਬਾਣੀ ਭਰਪੂਰ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਅਵਧਾਰਣਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ਬਦ, ਸੁੰਨ, ਮਨ ਦੇ ਸਰੂਪ— ਮਹਾਂਸੁਖ, ਕਰਾਮਾਤਾਂ, ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਅਨੋਖੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਬਾਰੇ ਬੜਾ ਖੁਲਾਸਾ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਦਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ 'ਗੋਸਟਿ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਦਰ ਭਰੇ ਉਦਾਤ ਅਤੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਇਹ 'ਗੋਸਟਿ ' ਹੋਈ ਲਗਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉੱਦੇਸ਼ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ, ਕਰਮ ਮਾਰਗ, ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਯੋਗ ਮਾਰਗ ਆਦਿ ਦਾ ਜਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਉੱਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਮਾਰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਪਾਦਿਤ ਯੋਗ ਮਾਰਗ ਕੀ ਹੈ ਦੇ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਦਿਅਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਯੋਗ ਅਤੇ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕੁਝ ਉਲਾਰ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲਾ ਲਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਉਪਰੋਕਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ (ਥੀਸਿਸ) ਨੂੰ ਅੱਠ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ

ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਉੱਤੇ ਝਾਤ ਪਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਬਾਣੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਏ—ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਨੰਦ, ਸੱਤੇ ਬਲਵੰਡ ਦੀ ਵਾਰ ਅਤੇ ਸੰਤ ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਬੇਣੀ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਬਾਰੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨੂੰ ਘੋਖਿਆ ਪੜਚੋਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁੱਜ ਸਕਿਆ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਦੀ ਮਿਲਣੀ ਹੀ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦਾ ਤੱਤਸਾਰ ਹੈ। ਤੀਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੱਥ ਵਿਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਯੋਗ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਕਿੰਨੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਕੀ ਹਨ? ਇਸੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਮੰਤ੍ਰ ਯੋਗ, ਹਠ ਯੋਗ, ਅਤੇ ਰਾਜ ਯੋਗ ਦੇ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਸੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸਰੀਰ, ਇਸ ਦੀ ਸੋਧ, ਖ਼ਟ ਚਕਰ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ, ਯਮ ਨਿਯਮ, ਖ਼ਟ ਕਰਮ ਅਤੇ ਬੰਧਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਯੋਗੀ ਦੇ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਨ ਤੇ ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਯੋਗੀਆਂ ਦੀ ਗੁਰੂ ਚੇਲਾ ਬੰਸਾਵਲੀ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਚਰਪਟ, ਗੋਰਖ ਅਤੇ ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਜੀਵਨ ਬ੍ਰਿਤਾਂਤ ਖੋਜ ਕੇ ਇਸੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਭਾਗ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਅਨੁਭਾਗ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਹਾਰੀਪਾ, ਲੁਈਪਾ, ਲੋਹੀਪਾਦ ਅਤੇ ਮਛੰਦਰਨਾਥ ਇਕ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਨਾਂ ਸਨ। ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਸਿਧਾਂ ਬਾਰੇ ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦਾ ਯੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਤਪੱਸਵੀਆਂ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੋਹ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੋਹਣਾ, ਵੇਸ, ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਂ ਸੁਖ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਯੋਗੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀ ਅਵਧਾਰਣਾ, ਜੀਵ ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੂਰਤਾਂ, ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਵਧਾਰਣਾ ਆਦਿ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਛੋਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪਰਾ, ਪਸ਼ਯੰਤੀ, ਮਧਿਆ, ਵੈਖਰੀ ਅਤੇ ਮਾਤ੍ਰਿਕਤਾ ਸਰੂਪਾਂ ਦੀ ਘੋਖ ਪੜਚੋਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਮਾਤ੍ਰਿਕਾ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਰਾ ਸ਼ਬਦ ਤਕ ਅਪੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਪਹੁੰਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਹੀ ਛੇਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁੰਨ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅੱਗੇ ਵਧਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਤਕ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤਕ

ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੱਸਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਕਿਹੜੇ ਰੂਪ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਤਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਸੁਖਾਵਾਂ ਸੁਮੇਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅੱਜ ਇਕ ਪੱਖੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਜੀਵ ਲਈ ਬਹੁਪੱਖਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅੱਠਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਸਾਰੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਿਚੋੜ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੱਢੇ ਗਏ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਤੱਤਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਅੰਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏਗਾ।

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੱਖ

ਬੇਸ਼ਕ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਸਮਾਂ ਭਾਰਤੀ ਧਾਰਮਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਈ ਭਗਤ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਸੰਤ ਵੀ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਮਹਾਨ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲੋਂ ਇਕੋ ਪਾਸੇ ਹੋ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰ ਕੇ, ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਥਾਨ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਮਹਾਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਵੇ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ, ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਚ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਸੰਨਿਆਸ, ਜਾਤੀਵਾਦ, ਕਰਮ ਕਾਂਡ, ਅਤਿਆਚਾਰ, ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਸੱਤਵਾਦੀ ਜੀਵਨ, ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਬਾਰੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਅੱਗੇ ਪਹੁੰਚ ਚੁਕਿਆ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਉਹ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਿਰੋਗਤਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪੂਰਨ-ਭਾਂਤ ਜਾਗਰੂਕ ਸਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਪੂਰਵਕ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਦੋ ਦਹਾਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਿਖੇ ਗੁਜ਼ਾਰੇ, ਜਿਥੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਫਲਤਾ ਪੂਰਵਕ ਸਮਾਨਤਾ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਇਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪੀ ਪਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਨਿਸ਼ਚਾ ਕਰਵਾਇਆ।

ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖਿਆਲ ਰਖਿਆ ਕਿ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ, ਪਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਨੈਤਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਜੋਗੀਆਂ ਸਿੱਧਾਂ ਵਾਂਗ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਕੋ ਪੱਖ (ਤਿਆਗ) ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਚਾਣਾਂ-ਨਿਵਾਣਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਭਜ ਜਾਣ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸੋਚ ਅਨੁਸਾਰ

ਧਰਮ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਿਤਨੇਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕਿਸੇ ਹਵਾਬੰਦ ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਕੈਦ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਰਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਕੇ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਮਸੀਹਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ, ਦੇਸ਼-ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਹੱਦਾਂ ਪਾਰ ਕਰਨੋਂ, ਹਰ ਮੰਦਿਰ ਮਸੀਤ ਅਤੇ ਮੱਠ ਦਾ ਬੂਹਾ ਖੜਕਾਉਣੋਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰਤੱਵ ਸਮਝਾਉਣੋਂ, ਰੱਤਾ ਵੀ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਯੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਹੋਈਆਂ ਹੋਰ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਚਲ ਵਟਾਲੇ, ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ, ਗੋਰਖ-ਹੱਟੜੀ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਮਤੇ ਦੀਆਂ ਉਚੇਚੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮੁਲਕਾਤਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਬੂਤ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬੇਸ਼ਕ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰਾਹ ਤੋਂ ਖੁੰਝੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਮਤ ਦਾ ਪੂਰੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਗਹਿਰਾਈ ਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਯੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਪੂਰਵ ਨਿਯੋਜਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਣੀਆਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਅਵੱਸ਼ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੋਣਾ ਕਿ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮਾਲਿਕ ਇਹ ਲੋਕ ਭਾਵੇਂ ਵਾਮਾਚਾਰੀ ਅਤੇ ਤਾਂਤਰਕ ਬਣਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਨੀਵੇਂ ਉਤਰ ਆਏ ਹਨ, ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਜੇ ਇਹ ਕੁਰਾਹਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਹੀ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਣ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰ ਸਕਣ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ, ਛੂਆ-ਛਾਤ ਆਦਿ ਦਾ ਰੋਗ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਖਤਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਿੱਧਾਂ-ਨਾਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਹੀ ਕਰੜਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਹ ਜੈਨੀਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਮੰਨੇ-ਪਰਮੰਨੇ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡੀ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਰਖਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਨਾਥਾਂ ਦਾ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਗਵੇਂ ਵੇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਝੁਕਾਅ ਆਦਿ ਨੂੰ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਤਾੜਨਾ ਭਰੇ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਿੱਧਾਂ-ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਲੰਗਰ-ਪੱਧਤੀ, ਜਾਤ-ਪਾਤ ਸੰਬੰਧੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸਿਧਾਂ-ਨਾਥਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦੇਵ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਤਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਨਿਰੇ ਸੰਸਾਰੀ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਨਿਰੋਗ ਸਮਾਜਕ ਮਾਹੌਲ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹਿਰਦੇ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹਵੱਧੂ ਖਿਆਲਾਂ ਵਾਲਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਇਆ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸੱਚਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਬੜਾ ਹੀ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਉੱਚਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਚਿਆਰੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬੁਲੰਦੀ ਨੂੰ ਇਹ ਉੱਚਾ ਆਦਰਸ਼ ਵੀ ਨਹੀਂ ਛੂਹ ਸਕਦਾ।[1] ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਰੁੱਖ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉਸ ਉੱਤੇ ਲਗੇ ਫਲਾਂ ਤੋਂ ਪਛਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਠੀਕ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮ ਉਸ ਦੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਪਕੜ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਭੇਖ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਕਾਰ, ਕਰਮਕਾਂਡ, ਵਿਧੀ-ਨਿਸ਼ੇਧ ਆਦਿ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਧਰਮੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਸਭ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਉੱਤੇ ਅਗਾਂਹ ਵਧ

ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜੀਵ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ੈਤਾਨੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹੋਂ ਪੁੱਟ ਕੇ ਹਟਾ ਦੇਣ ਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ ਤਾਂ ਸਾਰੀ ਤਪ-ਸਾਧਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ ਅਨੁਭੂਤੀ ਮੰਨਦੇ ਸਨ; ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ, ਕਰਮਕਾਂਡੀ-ਅਭਿਆਸਾਂ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ।[2] 'ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਮਰਤਾ ਪੂਰਵਕ ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਜੀਵਨ ਲਹਿਰ ਲਈ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਪਜਾਉਣ ਜੋ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਅਤੇ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਾਲਮੇਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਸਕੇ।

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ

'ਰਾਗ ਮਾਰੂ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਾਂ (ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਾਮ, ਮੋਕਸ਼) ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਜਨਮਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਜੀਵ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਆਸਰਾ ਭਾਲ ਕੇ ਟਿਕ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਤੜਫਦਾ ਹੋਇਆ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਲਗਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉੱਦੇਸ਼ ਮੁਕਤੀ ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3] 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਖਰੀ ਉੱਦੇਸ਼ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪ ਹੀ ਸੁਆਲ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਕੀ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਨ ਲਈ ਤੀਰਥ ਰਟਨ ਅਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਭਟਕਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ?"[4]

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰ, ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਵਾਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰਲੀ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਨਿਵਰਤੀ ਲਈ ਹਠ, ਕਰਮਾਂ ਅਤੇ ਆਸਨਾਂ, ਮੁਦਰਾਵਾਂ ਭਰਪੂਰ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਯੁਕਤ ਤਪੱਸਿਆ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਅਮਰ ਕਰਨ ਲਈ ਰਸਾਇਣ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਕੁੰਡਲਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜਾਗਰਣ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਨਾਉਣ ਲਈ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਯਮ, ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਪਾਲਣ ਲਈ ਵੀ 'ਹਠ-ਯੋਗ ਪ੍ਰਦੀਪਿਕਾ', 'ਪਤੰਜਲ-ਯੋਗ ਸੂਤ੍ਰ' ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੱਥ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚਿੱਤ-ਵਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਰੋਧ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਬਾਅਦ ਦੇ ਯੋਗੀਆਂ ਨੇ ਪਤੰਜਲੀ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ, ਪਰੰਤੂ ਮੱਧ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵਾਮਾਚਾਰ ਅਤੇ ਭੈਰਵੀ ਚਕਰਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਕੇ ਅਖੌਤੀ ਯੋਗੀਆਂ ਨੇ ਪਤੰਜਲ ਦੇ ਯੋਗ ਨੂੰ ਭੰਨ ਤੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁੱਖਾਂ ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਹ ਸਭ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਗੋਰਖ-ਹਟੜੀ, ਅਚਲ ਵਟਾਲੇ, ਗੋਰਖ-ਮਤੇ, ਆਸਾਮ ਦੇ ਕਾਮਾਖਿਆ ਮੰਦਰ ਅਤੇ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਆਦਿ ਸਥਾਨਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਮੰਤ੍ਰ-ਯੋਗ, ਲਯ-ਯੋਗ, ਅਤੇ ਰਾਜ-ਯੋਗ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਯੋਗੀ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਹੋ ਕੇ ਵਿਰਕਤ ਹੋਣਾ ਇਕ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸ਼ਰਤ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਯੋਗ ਪ੍ਰਤੀ ਨਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਿਆ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਲਈ ਹਉਮੈਂ ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਅਦ੍ਵੈਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹਠ ਯੋਗ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਵਾਂਗ ਦਰਖ਼ਤ ਦੇ ਮੁੱਢ ਦੇ ਸਮਾਨ ਜੜ੍ਹ ਹੋ ਜਾਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹਉਮੈਂ ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ

ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈਂ ਦੀਆਂ ਮਾਰੂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪਿਛਾਂਹ ਸੁੱਟਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਪਤੰਜਲਯੋਗ ਸੂਤ੍' ਦੇ ਧਾਰਨਾ, ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਾਧੀ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕਠੋਰ ਹਕੀਕਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰਾਹ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਠ-ਪੂਰਵਕ ਅਪਣਾਏ ਗਏ ਬ੍ਰਹਮਚਰਯ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਦੇ ਇਕਾਂਤ ਦੇ ਉਹ ਹਮਾਇਤੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵਿਭਿੰਨ ਯੋਗਿਕ ਭੇਖਾਂ, ਸਾਧਨਾਵਾਂ, ਸਿਧੀਆਂ, ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਤਪਾ ਕੇ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬੇਹਿੱਸ ਕਰਕੇ ਨਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਚਿਆਰ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਉੱਦੇਸ਼ ਲਈ ਆਤਮਾ ਉਪਰ ਚੜ੍ਹੀ ਅਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਕਾਮ-ਕ੍ਰੋਧ ਦੀ ਪਰਤ ਨੂੰ ਖੁਰਚ ਸੁੱਟਣਾ ਪਏਗਾ ਅਤੇ ਇਹ ਕਾਰਜ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੰਤੋਖੀ ਹੋ ਕੇ ਆਮ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਾਂ ਲਈ ਨਿਰਮਾਣ ਸੇਵਾ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਰੁਝ ਜਾਈਏ।[6] ਸਰੀਰਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਲਾਭ ਤਦ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਪਜੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਲਤਾੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਪਰ ਉਠਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਾਡਾ ਪਹਿਲਾ ਹੱਲਾ ਮਨ ਉੱਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ। ਇਹ ਇਕ ਮੰਨੀ-ਪ੍ਰਮੰਨੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਅਭਿਆਸ, ਉਸ ਦੀ ਪਰਤ ਅਤੇ ਉਸ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੀਵਨ ਸੰਗਰਾਮ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਹਿਮਾਲਾ ਪਹਾੜ ਦੀਆਂ ਗੁਫਾਵਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਹਠ ਯੋਗ ਦੀਆਂ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ 'ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ' ਦਾ ਦੂਜਾ ਮੁੱਖ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਯੋਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਖ਼ਾਮੀਆਂ ਦੱਸ ਕੇ ਚੁਪ ਹੋ ਬੈਠਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਯੋਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਯੋਗੀ ਕਿਆਸਦੇ ਹਨ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਕੇ[7] ਅੰਤਰਾਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ,[8] ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ[9] ਪ੍ਰਾਣੀ-ਮਾਤਰ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਗੁਰਮੁਖ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਸਮੁੰਦਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[10]

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਇੰਜ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮੂਲਮੰਤਰ ਦਾ ਉਪਾਸ਼ਕ ਹੈ। ਈਰਖਾ, ਲੋਭ, ਵੈਰ, ਵਿਰੋਧ ਗੁਰਮੁਖ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਿਛੇ ਛੁਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ[11] ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਖੇਤਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਤਰਦਾਈ ਮੰਨਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਵੀ 'ਵਸੂਧੈਵ ਕੁਟੰਬਕਮ' ਦੇ ਮਹਾਨ ਭਾਰਤੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਗੁਰਮੁਖ ਆਪਣਾ ਕਰਤੱਵ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਠੋਸ ਦ੍ਵੈਤ ਰਹਿਤ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕਿਰਤ ਕਰਨ, ਨਾਮ ਜਪਣਾ, ਵੰਡ ਛੱਕਣਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਬਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਉਠਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਦਹਦਿਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਅਥਵਾ ਉਸ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਵੱਖਰਿਆਂ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਵਹਾ ਵਿਚ ਜਾ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਤਾਂ

ਸਮਾਜਕ ਘੋਲਾਂ ਵਿਚ ਨਿਤਰਨ ਵਿਚ ਆਨੰਦਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਮੁਕਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਲਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ' ਰਾਹੀਂ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[12] ਜਿਵੇਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਯੋਗ-ਸੂਤ੍ਰ ਦੇ ਪ੍ਰਣੇਤਾ ਪਤੰਜਲੀ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਕਿਹਾ ਹੈ,[13] ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਨੂੰ ਜਿਸ ਨੇ ਕਿ ਵਾਸ਼ਨਾ, ਕ੍ਰੋਧ ਅਤੇ ਲੋਭ ਰੂਪੀ ਰਾਵਣ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਸੀ, ਗੁਰਮੁਖ ਕਿਹਾ ਹੈ।[14]

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨਮੁਖ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਸ਼ੁਭ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨਮੁਖ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਡੰਬਰ, ਉਦੰਡਤਾ, ਅਭਿਮਾਨ, ਕ੍ਰੋਧ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨੇਕ ਸਲਾਹ ਚੰਗੀ ਨਹੀਂ ਲਗਦੀ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੀ 26ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ ਮਨਮੁਖ ਕਿਉਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਚਿਆਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੈਤਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਵੇਖਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਾਹਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਮਨਮੁਖੀ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੁੱਖਾਂ ਦਾ ਵਹਿਣ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਮੋੜਨ ਲਈ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਇਕ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਸਭ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਖੰਡ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਧਰ ਤਕ ਜਾਣਾ ਪਵੇ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਜੀਵ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ (ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ) ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਪੈ ਕੇ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਥਨੀ-ਕਰਨੀ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਮੁਕਾ ਕੇ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।[15]

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਤੀਜਾ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤ, ਜੋਤ-ਸਰੂਪ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਕ ਸਮਤੋਲ ਅਤੇ ਸਚਿਆਰਪਣ ਮਨ ਦੇ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਘੋਖੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਗੁਣ, ਹੋਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਧ ਸੰਸਾਰਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਭੁੱਖ ਲਈ ਸੰਤਾਪੇ ਰਹਿਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਭੁੱਖ 'ਨਾਮ' (ਸ਼ਬਦ) ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।[16] ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆਂ ਹੀ ਮਨ ਜੋਤ ਸਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿੱਬਤਾ ਦੇ ਅਕਸ਼ (orbit) ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਦੌੜ ਭੱਜ ਸਮਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੀ ਸਤੋਂ, ਰਜੋ ਅਤੇ ਤਮੋ ਗੁਣੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।[17] 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਇਹ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ਕ ਮਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧੀਕਰਣ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਅਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਰਤਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਚੰਦਰਮਾ ਰੂਪੀ ਮਨ ਦੀ ਮਾਰ ਠੰਢ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹਤਾ ਨੂੰ ਸੂਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਰੂਪ ਉਪਯੋਗੀ ਤੇਜ਼ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਤਕ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਤਕ ਮਨ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। 'ਸ਼ਬਦ' ਹੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸੂਰਜ ਸਮਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ[18] ਅਤੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੀ ਚੌਥੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨਮੁੱਖ ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ

ਉਦੋਂ ਤਕ ਅਧੂਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਕ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ।[19] 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਗੁਰੂ ਪੱਖ ਉੱਤੇ 'ਸਿਧ-ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[20] ਬੇਸ਼ਕ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਸਰੀਰੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੀਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਪੰਜ ਭੌਤਿਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਤਾਂ ਜੜ੍ਹ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਵਿਚਲੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਤੇਜ਼ ਗਿਆਨ ਹੀ ਸੱਚਾ ਗੁਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਅਸੀਂ 'ਸਿਧ-ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪਰਯਾਇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਅਤਿ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਕੀ ਹੈ? ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

'ਸਿਧ-ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਉਹ ਸਰਬ ਕਲਾ ਸਮਰੱਥ ਜਹਾਜ਼ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਸਾਗਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਤਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਲਾਗੋਸਾ', 'ਕੁੰਨ', 'ਲਾਈਟ', 'ਵਰਡ', 'ਓਂਕਾਰ', 'ਨਾਦ-ਬਿੰਦੂ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਣਵ', ਆਦਿ ਨਾਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵਰਣਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਪਰਾ, ਪਸ਼ਯੰਤੀ, ਮਾਧਿਅਮ, ਬੈਖਰੀ ਅਤੇ ਮਾਤਰਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦਾ 'ਪਰਾ' ਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਏਕਾਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੂਖਮਤਮ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀ ਸਥੂਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। 'ਪਰਾ' ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੂਲ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੂਖਮ ਧੁਨੀ ਅਥਵਾ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਵਿਅਕਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ 'ਪਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਵਿਅਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਤੰਤਰ ਦੀ ਆਤਮਾ ਅਰਥਾਤ ਸਰਵੁਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਏਕਾਤੁਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪਸ਼ਯੰਤੀ ਅਵਸਥਾ ਉਹ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ-ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਨੈਮਿਤਿਕ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਪਸ਼ਯੰਤੀ ਸ਼ਬਦ ਉਹੋ ਸੂਖਮ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਰਵੁਚ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਇਥੇ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਿਅਕਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਚਿੱਤ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਸਵੈ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਾਂ ਇੱਛਾ ਇਸ ਸਥੂਲ ਪੱਧਰ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਉਪਾਂਗਾਂ ਉੱਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਧਿਅਮਾ ਸ਼ਬਦ, ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਉੱਚਾਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਚਿੱਤ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਉੱਚਾਰਣ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮਧਿਅਮਿਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਅੰਤਰ ਸਥਿਤ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇਣ ਲਈ ਸਰੀਰ ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੂਖਮ ਧੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਬਦ ਅਜੇ ਵੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਕਾਂ ਜਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਠ ਰਾਹੀਂ ਬਾਹਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਇਹ ਪਰਾ ਸ਼ਬਦ ਬੈਖਰੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦਿਆਂ ਆਉਂਦਿਆਂ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਸਾਧਾਰਣ ਜਾਂ ਅਤਿ ਸਾਧਾਰਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਗਿਆਨ ਗੋਚਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਾ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁੱਧਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਜੀਵਾਤਮਾਵਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਚਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇ ਤਥਾ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਬਾਹਰ-ਭੀਤਰ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ

ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ।

ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਤੱਤ, ਪਰਾ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਭਰ ਵਿਚ ਖਿਲਰੀਆਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਭਗਤਾਂ-ਸੰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪਰਾ ਸ਼ਬਦ ਮਣੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਤਰਿਕਾ (ਲਿਖਿਤ) ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਾਲਾ ਪਰੋਣ ਵਿਚ ਉਹ, ਇਕ ਪੱਖੀ ਲੀਕਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਹਿਤ ਜ਼ਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਿਚਕਚਾਏ। ਇਹੋ ਮਣੀਆਂ, ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਹੋਈਆਂ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਾ ਸ਼ਬਦ ਸੂਖਮ ਤੋਂ ਸਥੂਲਤਰ ਮਾਤਰਿਕਾ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਿਮਰਨ, ਧਿਆਨ (ਸੁਰਤਿ) ਦੁਆਰਾ ਪਕੜਿਆ, ਪਕਾਇਆ ਜਾਏ ਅਤੇ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਸਪਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਇਹੀ ਸਥੂਲ ਸ਼ਬਦ ਸਾਨੂੰ ਸੂਖਮਤਮ ਪਰਾ ਸ਼ਬਦ ਤਕ ਲਿਜਾ ਕੇ ਘਟ ਦੇ ਅੰਤਰਗਗਤ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਕਰਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲੰਮੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਮੁੱਖ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੱਚ ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰਾ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂ ਕਿ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਅਗਮ, ਅਗੋਚਰ, ਕਰਤਾ, ਤਾਰਨਹਾਰ, ਸੁੰਨ, ਨਿਰੰਜਨ, ਨਿਰਗੁਣ, ਅਵਿਗਤ, ਸਰਗੁਣ, ਹਰੀ, ਅਲਖ, ਅਪਾਰ, ਰਾਮ ਨਾਮ, ਅਬਿਲਾਸ਼ੀ, ਪ੍ਰਭੂ, ਆਦਿ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਸੱਚ ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ, ਜਗਤ ਦਾ ਨਿਮਿੱਤ ਅਤੇ ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਣ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵਾਂ ਸਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਘਟ-ਘੱਟ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ।[21] ਉਹ ਆਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡਾ ਗਹਿਰ, ਗੰਭੀਰ, ਅਮਿਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਕੇਵਲ ਇਕ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਇਹੀ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਸਰਗੁਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਬਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਭਾਰਤੀ ਜਨਤਾ ਦਾ ਕਤਲੇਆਮ ਵੇਖ ਕੇ ਪਰ-ਪੀੜ ਨਾਲ ਦ੍ਰਵੀਭੂਤ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪੁਕਾਰ ਉਠਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਿਰਦ ਪਾਲਣ ਲਈ ਵੰਗਾਰਦੇ ਤੇ ਟੁੰਬਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇਵੀ- ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਸੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਲਗਭਗ 45 ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸੱਚ ਤੁੱਲ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੂਲਮੰਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਕ ਓਂਕਾਰ (੧ਓ) ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਮ ਜੋ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ 'ਸਤਿਨਾਮ' ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਹ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ, ਨਿਰਭਉ, ਆਦਿ ਸਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੱਚ ਨਾਲ ਏਕਾਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਨਾਮ ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਮ ਹਨ (ਅਤੇ ਕਈ ਕੰਮਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਨਾਮ ਉਸ ਦੀ ਅਨੰਤ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਹਨ) ਪਰੰਤੂ 'ਸਤਿਨਾਮ' ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪਰਾ-ਪੂਰਬਲਾ ਨਾਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਨਾਮ ਉਸ ਦੇ ਅਸੀਮਤ ਰੂਪ ਦਾ ਸਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ।[22] ਬ੍ਰਹਮ, ਸੱਤਾ, ਸਦ੍ਰਿਸ਼ ਹੈ, ਇਸ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਇੰਨਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ

ਇਕ ਵਿਚਾਰਯੋਗ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਹਮ ਕੀ ਹੈ?' ਇਸ ਤੱਥ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ? 'ਸਚਿਆਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?' ਆਦਿ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉੱਚਿਆਂ ਅਤੇ ਸੁੱਚਿਆਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਇਥੇ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਚਿਆਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਚੁਗਿਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਭਰਪੂਰ ਬਣਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਿਖਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰ-ਉਪਕਾਰ ਦੇ ਉਮਾਹ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਸਫ਼ਲ ਪ੍ਰਯਤਨ ਹੈ।

'ਸਿਧ-ਗੋਸਟਿ' ਦੀ ਛੇਵੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਂਖ, ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੋਵੇ ਹੀ ਅਨਾਦਿ ਹਨ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕੱਲੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥ ਬੇਸ਼ਕ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਅਤੇ ਪਰਛਾਵਾਂ ਮਾਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਵੇਰਵੇਦਾਰ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਤਿੰਨ ਠੋਸ ਗੱਲਾਂ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ, ਅਜੀਵ ਸਮੇਤ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ, ਵਧਦਾ-ਫੁਲਦਾ, ਲਯ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[23] ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੁਕਮ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਬਾਰੇ ਜਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਇਕ ਬੜਾ ਹੀ ਵਿਸਮਾਦਪੂਰਕ ਭੈ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਸੋਚ ਕੇ ਸੁੰਨ ਮੁੰਨ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਵੇਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਅਵਸਥਿਤ ਸੀ।[24] ਤੀਜੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਸਾਨੂੰ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਕ ਜਗਤ ਪ੍ਰਪੰਚ ਅਹੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਖ਼ੁਦ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ।[25] ਇਸ ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹਉਮੈਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ, ਅਵਿੱਦਿਆ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਉਹ 'ਹਉਮੈਂ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਾਂਖ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਹਉਮੈਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਹਉਮੈ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ। ਡਾ. ਜਯ ਰਾਮ ਮਿਸ਼ਰ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ' ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵੇਦਾਂਤ, ਗੀਤਾ ਅਤੇ ਸਾਂਖ ਵਿਚ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਤੋਂ ਉਦਭੂਤ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਜਨਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਹੰਕਾਰ (ਹਉਮੈਂ) ਦੀ ਉਪਜ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ 'ਯੋਗ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਠ' ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। 'ਯੋਗ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਠ' ਵਿਚ ਵੀ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਸਥੂਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੁਖੀ ਅਤੇ ਇਕਲੌਤਾ ਕਾਰਣ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[26]

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦਾ ਸੱਤਵਾਂ ਮੁੱਖ ਪੱਖ 'ਸੁੰਨ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੈ। ਇਥੇ 'ਸੁੰਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਉਤਪੱਤੀ ਪੱਖੋ ਬ੍ਰਹਮ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਗੋਚਰੇ ਰਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ 'ਸੁੰਨ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਨਵੇਂ ਸ਼ੇਡ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ (ਸੁੰਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ) ਦੀ ਮੂਲ ਧਾਤੂ 'ਸ਼ਵੀ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਹ' ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਫੁਲਣਾ ਅਤੇ ਫੈਲਾਣਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸੁੰਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਦਾ ਅਰਥ 'ਅਭਾਵ' ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਂਡੇ ਵਿਚਲਾ ਪੁਲਾੜ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਉਸ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ।[27] 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸੁੰਨ, ਨਾਦ ਦਾ ਵੀ ਪਰਯਾਇ ਹੈ।[28]

ਸਿੱਟੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਲਈ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸੇਵਾ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਸੁਤੇ -ਸਿੱਧ ਹੀ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਭਾਰਤੀ ਰਿਸ਼ੀਆਂ-ਮੁਨੀਆਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਭਾਰਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਹ ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਵਾਂਗ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਠ ਸਥਾਨ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਪੈਗੰਬਰ ਪਰੰਪਰਾ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਭਗ ਢਾਈ ਸੌ ਸਾਲ ਤਕ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਚਲੀ ਉਹ ਭਾਰਤ ਲਈ ਇਕ ਨਵਾਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਭਰੱਪਣ ਅਤੇ ਸੰਤ ਸਿਪਾਹੀ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾਇਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਪੈਗੰਬਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕੌਮ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ।

ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. *ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੬੨*
2. ਡਾ. ਐਸ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ : *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਹਿਜ਼ ਲਾਈਫ਼, ਟਾਈਮ ਐਂਡ ਟੀਚਿੰਗਜ਼*
3. *ਚਾਰਿ ਪਦਾਰਥ ਲੈ ਜਗਿ ਜਨਮਿਆ ਸਿਵ ਸਕਤੀ ਘਰਿ ਵਾਸੁ ਧਰੇ।*
   ਲਾਗੀ ਭੂਖ ਮਾਇਆ ਮਗੁ ਜੋਹੈ ਮੁਕਤਿ ਪਦਾਰਥੁ ਮੋਹਿ ਖਰੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੧੪
4. *ਕਿਆ ਭਵੀਐ ਸਚਿ ਸੂਚਾ ਹੋਇ ॥*
   ਸਾਚ ਸਬਦ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਕੋਇ ॥ ੧ ॥ ਰਹਾਉ ॥ ਪੰ. ੯੩੮
5. *ਅੰਤਰਿ ਸਬਦੁ ਨਿਰੰਤਰਿ ਮੁਦ੍ਰਾ ਹਉਮੈ ਮਮਤਾ ਦੂਰਿ ਕਰੀ।*
   ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਅਹੰਕਾਰ ਨਿਵਾਰੈ ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਸੁ ਸਮਝ ਪਰੀ ॥ ਪੰ. ੯੩੯
6. *ਉਂਧਉ ਖਪਰੁ ਪੰਚ ਭੂ ਟੋਪੀ ॥*
   ਕਾਂਇਆ ਕੜਾਸਣੁ ਮਨ ਜਾਗੋਟੀ ॥
   ਸਤੁ ਸੰਤੋਖੁ ਸੰਜਮੁ ਹੈ ਨਾਲਿ ॥
   ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਸਮਾਲਿ ॥ ਪੰ. ੯੩੯
7. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਹਉਮੈ ਸਬਦਿ ਜਲਾਏ ॥ ਪੰ. ੯੪੨*
8. *ਦੂਜਾ ਮੇਟੈ ਏਕੋ ਹੋਵੈ ॥ ਪੰ. ੯੪੩*
9. *ਹਾਟੀ ਬਾਟੀ ਨੀਂਦ ਨ ਆਵੈ ਪਰ ਘਰਿ ਚਿਤੁ ਨਾ ਡੁਲਾਈ ॥*
   ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਮਨੁ ਟੇਕ ਨ ਟਿਕਈ ਨਾਨਕ ਭੂਖ ਨਾ ਜਾਈ ॥

ਹਾਟੁ ਪਟਣੁ ਘਰੁ ਗੁਰੂ ਦਿਖਾਇਆ ਸਹਜੇ ਸਚੁ ਵਾਪਾਰੋ ॥
ਖੰਡਿਤ ਨਿਦ੍ਰਾ ਅਲਪ ਅਹਾਰੰ ਨਾਨਕ ਤਤੁ ਬੀਚਾਰੋ ॥ ਪੰ. ੯੩੯

10. ਗੁਰਮੁਖਿ ਤਾਰੇ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰੇ ॥ ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਬਦਿ ਨਿਸਤਾਰੇ ॥ ਪੰ. ੯੪੧
11. ਗੁਰਮੁਖਿ ਵੈਰ ਵਿਰੋਧ ਗਵਾਵੈ ॥ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਗਲੀ ਗਣਤ ਮਿਟਾਵੈ ॥ ਪੰ. ੯੪੨
12. ਗੁਰਮੁਖਿ ਰਤਨੁ ਲਹੈ ਲਿਵਲਾਏ ॥ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਰਖੈ ਰਤਨੁ ਸੁਭਾਇ ॥
ਗੁਰਮੁਖ ਸਾਚੀ ਕਾਰ ਕਮਾਇ ॥ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਚੇ ਮਨੁ ਪਤੀਆਇ ॥
ਗੁਰਮੁਖ ਅਲਖੁ ਲਖਾਏ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ॥ ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਚੋਟ ਨ ਖਾਵੈ ॥ ਪੰ. ੯੪੨
13. ਸੇਖਨਾਗ ਪਾਤੰਜਲ ਮਥਿਆ, ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਸ਼ਤ੍ਰ ਨਾਗਿ ਸੁਣਾਇ ॥ ਵਾ/ਭਾ/ਗੁ. 1.14
14. ਗੁਰਮੁਖਿ ਬਾਂਧਿਓ ਸੇਤੁ ਬਿਧਾਤੈ ॥ ਲੰਕਾ ਲੂਟੀ ਦੈਤ ਸੰਤਾਪੈ ॥
ਰਾਮਚੰਦਿ ਮਾਰਿਓ ਅਹਿ ਰਾਵਣੁ ॥ ਭੇਦੁ ਬਭੀਖਣ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਰਚਾਇਣੁ ॥
ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਇਰਿ ਪਾਹਣ ਤਾਰੇ ॥ ਗੁਰਮੁਖਿ ਕੋਟਿ ਤੇਤੀਸ ਉਧਾਰੇ ॥ ਪੰ. ੯੪੨
15. ਮਨਮੁਖਿ ਭੂਲੈ ਜਮ ਕੀ ਕਾਣਿ ॥ ਪਰ ਘਰੁ ਜੋਹੈ ਹਾਣੇ ਹਾਣਿ ॥
ਮਨਮੁਖਿ ਭਰਮਿ ਭਵੈ ਬੇਬਾਣਿ ॥ ਵੇਮਾਰਗਿ ਮੂਸੈ ਮੰਤ੍ਰਿ ਮਸਾਣਿ ॥
ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨੈ ਲਵੈ ਕੁਬਾਣਿ ॥ ਨਾਨਕ ਸਾਚਿ ਰਤੇ ਸੁਖੁ ਜਾਣਿ ॥ ਪੰ. ੯੪੧
16. ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਮਨੁ ਟੇਕ ਨ ਟਿਕਈ ਨਾਨਕ ਭੂਖ ਨ ਜਾਈ ॥ ਪੰ. ੯੩੮ .
17. ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਤਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਮੇਲੇ ਤਾ ਨਿਜ ਘਰਿ ਵਾਸਾ ਇਹੁ ਮਨੁ ਪਾਏ ॥
ਆਪੈ ਆਪੁ ਖਾਇ ਤਾ ਨਿਰਮਲੁ ਹੋਵੈ ਧਾਵਤੁ ਵਰਜਿ ਰਹਾਏ ॥ ਪੰ. ੯੪੫
18. ਸਬਦੁ ਭਾਖਤ ਸਸਿ ਜੋਤਿ ਅਪਾਰਾ ॥
ਸਸਿ ਘਰਿ ਸੂਰੁ ਵਸੈ ਮਿਟੈ ਅੰਧਿਆਰਾ ॥ ਪੰ. ੯੪੩
19. ਸਬਦਿ ਗੁਰੂ ਭਵ ਸਾਗਰੁ ਤਰੀਐ ਇਤ ਉਤ ਏਕੋ ਜਾਣੈ ॥
ਚਿਹਨੁ ਵਰਨ ਨਹੀਂ ਛਾਇਆ ਮਾਇਆ ਨਾਨਕ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣੈ ॥ ਪ. ੯੪੪
20. ਸਬਦੁ ਗੁਰੂ ਸੁਰਤਿ ਧੁਨਿ ਚੇਲਾ ॥ ਪੰ. ੯੪੩
21. ਅਵਿਗਤੋਂ ਨਿਰਮਾਇਲੁ ਉਪਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਥੀਆ ॥ ਪੰ. ੯੪੦
22. ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ ਕਥੇ ਤੇਰੇ ਜਿਹਬਾ ॥
ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਤੇਰਾ ਪਰਾ ਪੂਰਬਲਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੮੩
23. ਹੁਕਮੇ ਆਵੈ ਹੁਕਮੇ ਜਾਵੈ ਹੁਕਮੇ ਰਹੈ ਸਮਾਈ ॥
ਪੂਰੇ ਗੁਰ ਤੇ ਸਾਚੁ ਕਮਾਵੈ ਗਤਿ ਮਿਤਿ ਸਬਦੇ ਪਾਈ ॥ ਪੰ. ੯੪੦
24. ਆਦਿ ਕਉ ਬਿਸਮਾਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ ॥ ਪੰ. ੯੪੦
25. ਕਿਤੁ ਕਿਤੁ ਬਿਧਿ ਜਗੁ ਉਪਜੈ ਪੁਰਖਾ ਕਿਤੁ ਕਿਤੁ ਦੁਖਿ ਬਿਨਸਿ ਜਾਈ ॥
ਹਉਮੈ ਵਿਚਿ ਜਗੁ ਉਪਜੈ ਪੁਰਖਾ ਨਾਮਿ ਵਿਸਰਿਐ ਦੁਖ ਪਾਈ ॥ ਪੰ. ੯੪੬
26. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ. 11
27. ਅੰਤਰਿ ਸੁੰਨੰ ਬਾਹਰਿ ਸੁੰਨੰ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸੁੰਨ ਮਸੁੰਨੰ ॥
ਚਉਥੇ ਸੁੰਨੈ ਜੋ ਨਰੁ ਜਾਣੈ ਤਾ ਕਉ ਪਾਪੁ ਨ ਪੁੰਨ ॥
ਘਟਿ ਘਟਿ ਸੁੰਨ ਕਾ ਜਾਣੈ ਭੇਉ ॥
ਆਦਿ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰੰਜਨ ਦੇਉ ॥ ਪੰ. ੯੪੩
28. ਨਉ ਸਰ ਸੁਭਰ ਦਸਵੈ ਪੂਰੈ ॥ ਤਹ ਅਨਹਤ ਸੁੰਨ ਵਜਾਵਹਿ ਤੂਰੇ ॥ ਪੰ. ੯੪੩

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਡਾ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਕਲਸੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਜਿਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਜੋਤ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਾਰਜ-ਸ਼ੀਲਤਾ, ਪਰਮਾਰਥ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ, ਸੰਨਿਆਸ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਉਮੈਂ ਭਰਿਆ, ਨਿਮਾਣਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣਾ ਉਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਲਖ ਕੇ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਰੂਪ ਹੋਕੇ, ਪਰਮਾਰਥ ਰੂਪ, ਅਤਿ ਉਤਮ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣਾ ਉਸ ਦਾ ਲਖਸ਼ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ :

ਆਤਮ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਾਮ ਮਹਿ ਆਤਮੁ ॥ ਪੰ. ੧੧੫੩

ਹੈ ਅਤੇ

ਜਿਨੀ ਆਤਮੁ ਚੀਨਿਆ ਪਰਮਾਤਮੁ ਸੋਈ ॥ ਪੰ. ੪੨੧

ਸੋ "ਰਾਮ" ਜਾਂ "ਪਰਮਾਤਮ" ਕੀ ਹੈ? ਬ੍ਰਹਮ ! ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਕੀ ਹੈ? "ਅੰਤਮ ਸਤ" ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ :

"੧ਓ ਸਤਿਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ॥ ਪੰ. ੧

ਇਸ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਕਥਿਤ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ 'ਬ੍ਰਹਮ' '੧' ਹੈ ਸਰਵ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ , ਸਭ ਥਾਵਾਂ ਤੇ, ਸਭ ਲਈ। ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਜੇਤਾ ਸਬਦੁ ਸੁਰਤਿ ਧੁਨਿ ਤੇਤੀ ਜੇਤਾ ਰੂਪੁ ਕਾਇਆ ਤੇਰੀ ॥
ਤੂੰ ਆਪੇ ਰਸਨਾ ਆਪੇ ਬਸਨਾ ਅਵਰੁ ਨਾ ਦੂਜਾ ਕਹਉ ਮਾਈ ॥
ਸਾਹਿਬੁ ਮੇਰਾ ਏਕੋ ਹੈ ॥ ਏਕੋ ਹੈ ਭਾਈ ਏਕੋ ਹੈ ॥ ਪੰ. ੩੫੦

ਅਤੇ

ਆਪੇ ਪਟੀ ਕਲਮ ਆਪਿ ਉਪਰਿ ਲੇਖੁ ਭਿ ਤੂੰ ॥
ਏਕੋ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ ॥ ਪੰ. ੧੨੯੧

ਅਤੇ 'ਓ' ਵੀ ਹੈ ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਮ "ਅਨਿਕ ਭਾਤ ਹੋਇ ਪਸਰਿਆ ਨਾਨਕ ਏਕੰਕਾਰ" ਹੈ। 'ਓ' ਜਾਂ ਓਨਮ ਅੱਖਰ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸਾਰ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਮ "ਸਤਿ" ਭਾਵ ਸਥਿਰ ਹੈ ਅਤੇ "ਨਾਮ" ਭਾਵ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ

ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ ॥ ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ ॥ ਪੰ. ੧

ਹੈ ਅਤੇ

ਚਹੁ ਦਿਸਿ ਹੁਕਮੁ ਵਰਤੈ ਪ੍ਰਭ ਤੇਰਾ ਚਹੁ ਦਿਸਿ ਨਾਮੁ ਪਤਾਲੰ ॥ ਪੰ. ੧੨੭੫

ਵੀ ਹੈ।

ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ "ਕਰਤਾ" ਹੈ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਕਰਤਾ? ਜਿਹੜਾ ਕਿ

ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ ॥
ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ॥ ਪੰ. ੪੬੩

ਹੈ। ਅਤੇ "ਪੁਰਖ" ਹੈ ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਆਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਭਉ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਭੈ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਵਾਲੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਵੈਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਵੈਰ ਭਾਵ ਵਾਲੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ "ਅਕਾਲ" ਹੈ ਕਾਲ ਬਧ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਨਸ ਨਸ ਵਿਚ ਵਿਰਾਜ ਰਹੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ। ਉਹ "ਮੂਰਤਿ" ਹੈ "ਸਰਗੁਣ" ਵੀ ਹੈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵੀ ਹੈ, ਸਰੂਪਵਾਨ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਰੂਪਵਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਅਜੂਨੀ ਹੈ, ਜਨਮ ਮਰਨ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਸੈਭੰ ਹੈ ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਆਪ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ

ਥਾਪਿਆ ਨਾ ਜਾਇ ਕੀਤਾ ਨਾ ਹੋਇ ॥ ਆਪੇ ਆਪਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਸੋਇ ॥ ਪੰ. ੨

ਉਹ "ਗੁਰੂ" ਭਾਵ ਗਿਆਨ ਸਰੂਪ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ "ਪ੍ਰਸਾਦਿ" ਭਾਵ ਕਿਰਪਾ ਸਰੂਪ ਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕਿਰਪਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਹੈ ਮੂਲ ਮੰਤ੍ਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਇਹ ਨੁਕਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਨਾ ਆਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਵੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਕਿਰਪਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

1. ਸਿਰਜਨਾ ਰਹਿਤ
2. ਸਿਰਜਨਾ ਸਮੇਤ

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸਿਰਜਨਾ ਰਹਿਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾ ਸਮੇਤ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

ਅਵਿਗਤੋ ਨਿਰਮਾਇਲ ਉਪਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਥੀਆ ॥ ਪੰ. ੯੪੦

ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਵਿਅਕਤ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਨਿਰਮਲ ਸਰੂਪ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ

ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਅਕੱਥ[1] ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।[2] ਉਹ ਅਲਖ[3] ਅਨੰਤ[4] ਅਨੂਪ[5] ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ[6] ਅਟਲ ਅਡੋਲ[7] ਆਦਿ ਅਨਾਦਿ ਅਨੀਲ ਅਨਾਹਤ[8] ਅਗਮ ਅਗਾਹ ਨਿਰਾਲਾ[9] ਅਜਾਤਿ[10] ਅਰੂਪ ਅਵਰਨ ਅਰੇਖ[11] ਅਪਰੰਪਰ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਨਹੀਂ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਹ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਨਾਉ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਏਡਾ ਵੱਡਾ ਤੇ ਉੱਚਾ ਹੋ ਸਕੇ ਤਾਂ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਚੁਕਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[12] ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਕੇਵਲ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਇਕ ਰਸ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਤਿ ਚਿਤ ਆਨੰਦ ਸਰੂਪ ਹੈ ਪਿਆਰ ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾ ਹੈ।[13]

ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਕੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇੰਜ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਸਹਸ ਤਵ ਨੈਨ ਨਨ ਨੈਨ ਹੈ ਤੋਹਿ ਕਉ
ਸਹਸ ਮੂਰਤਿ ਨਨਾ ਏਕ ਤੋਹੀ ॥
ਸਹਸ ਪਦ ਬਿਮਲ ਨਨ ਏਕ ਪਦ ਗੰਧ ਬਿਨੁ
ਸਹਸ ਤਵ ਗੰਧ ਇਵ ਚਲਤ ਮੋਹੀ ॥ ਪੰ. ੬੬੩

ਉਹ ਬੇਪਰਵਾਹ ਹੈ। ਕਦੇ ਸਿਰਜਨਾ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਨਾਸ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[14] ਉਹ *"ਜੋ ਕਿਛੁ ਕਰੇ ਸੁ ਆਪਣ ਭਾਣੈ" ਪੰ. ੧੦੩੪* ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ *"ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ"* ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ *"ਆਪੇ ਆਪਿ ਉਪਾਇ ਵਿਗਸੈ ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਇਦਾ" ਪੰ. ੧੩੫* ਹੈ। ਉਹ *"ਆਪੇ ਸਹੁ ਆਪੇ ਵਣਜਾਰਾ" ਪੰ. ੧੦੩੬* ਹੈ। ਉਹ *"ਕਹਤਾ ਬਕਤਾ ਆਪਿ ਅਗੋਚਰੁ ਆਪੇ ਅਲਖੁ ਲਖਾਇਦਾ" ਪੰ. ੧੦੩੬ ਹੈ*। ਉਸ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ: *"ਆਖਣ ਅਉਖਾ ਨਾਨਕਾ ਆਖਿ ਨਾ ਜਾਪੇ ਆਖਿ" ਪੰ. ੧੦੩੫*

ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ

ਬ੍ਰਹਮ ਆਪਣੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।? ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਸਾਚੇ ਤੇ ਪਵਨਾ ਭਇਆ ਪਵਨੈ ਤੇ ਜਲੁ ਹੋਇ।
ਜਲ ਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਣੁ ਸਾਜਿਆ
ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮੋਇ॥ ਪੰ. ੧੯

ਅਤੇ

ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ ॥
ਇਕੁ ਸੰਸਾਰੀ ਇਕੁ ਭੰਡਾਰੀ ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ ॥
ਜਿਵ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਤਿਵੈ ਚਲਾਵੈ ਜਿਵ ਹੋਵੈ ਫੁਰਮਾਣੁ ॥
ਓਹੁ ਵੇਖੈ ਓਨਾ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵੈ ਬਹੁਤਾ ਏਹੁ ਵਿਡਾਣੁ ॥ ਪੰ. ੭

ਭਾਵ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਪਵਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਵਨ ਤੋਂ ਜਲ ਅਤੇ ਜਲ ਤੋਂ ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਸਾਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਘਟਿ ਘਟਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਜੋਤ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਜੁਗਤੀ ਨਾਲ ਇਕੋ ਇਕ ਮਾਈ ਵਿਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਚੇਲੇ— ਬ੍ਰਹਮਾ ਸੰਸਾਰੀ, ਬਿਸ਼ਨ ਭੰਡਾਰੀ ਅਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਦਿਵਾਣ ਸਜਾਣ ਵਾਲਾ, ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਾਲਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਿਨਾਸ ਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਹੋਣ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਇੰਜ ਵੀ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ ॥ ਪੰ. ੧
ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ ॥ ਪੰ. ੩
ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ ॥ ਪੰ. ੯੨੯

ਜਾ ਤਿਸੁ ਭਾਣਾ ਤਾ ਜਗਤੁ ਉਪਾਇਆ ॥
ਬਾਝੁ ਕਲਾ ਆਡਾਣੁ ਰਹਾਇਆ ॥
ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਉਪਾਏ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਵਧਾਇਦਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੬

ਸੋ "ਹੁਕਮ" "ਕਵਾਓ" "ਓਅੰਕਾਰ" "ਭਾਣਾ" ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕੋ ਭਾਵ "ਭਾਣੇ" ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਭਾਣਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ "ਕਵਾਓ" ਤੇ "ਓਅੰਕਾਰ" ਧੁਨੀ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹੜੀ 'ਭਾਣੇ' ਸਦਕਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ 'ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ' ਵੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਵਿਚ ਦਵੈਤ ਹੈ, ਹਉਮੈਂ ਹੈ, ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ :

ਮਾਇਆ ਮਮਤਾ ਮੋਹਣੀ ਜਿਨਿ ਕੀਤੀ ਸੋ ਜਾਣੁ ॥
ਬਿਖਿਆ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਏਕੁ ਹੈ ਬੂਝੈ ਪੁਰਖੁ ਸੁਜਾਣੁ ॥ ਪੰ. ੯੩੭

ਬਿਖਿਆ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਇੰਜ ਵੀ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਦਿਨ ਮਹਿ ਰੈਣਿ ਰੈਣਿ ਮਹਿ ਦਿਨੀਅਰੁ ਉਸਨ ਸੀਤ ਬਿਧਿ ਸੋਈ ॥

....

ਪੁਰਖ ਮਹਿ ਨਾਰਿ ਨਾਰਿ ਮਹਿ ਪੁਰਖਾ ਬੂਝਹੁ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ॥ ਪੰ. ੮੭੯

"ਏਕਾ ਮਾਈ" ਦੇ ਜਗਤ ਨਾਲ ਵਿਆਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ "ਸ਼ਿਵ ਸ਼ਕਤੀ" ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ :

ਜਹ ਦੇਖਾ ਤਹ ਰਵਿ ਰਹੇ ਸਿਵ ਸਕਤੀ ਕਾ ਮੇਲੁ ॥ ਪੰ. ੨੧
ਹੁਕਮੇ ਸਿਵ ਸਕਤੀ ਘਰਿ ਵਾਸਾ ਹੁਕਮੇ ਖੇਲ ਖੇਲਾਇਦਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੭
ਚਾਰਿ ਪਦਾਰਥ ਲੈ ਜਗਿ ਜਨਮਿਆ॥
ਸਿਵ ਸਕਤੀ ਘਰਿ ਵਾਸੁ ਧਰੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੧੪

ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸ਼ਿਵ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮੇਲ ਹੈ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅੰਸ਼ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸ਼ਿਵ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਘਰ ਵਾਸ ਕਰਵਾਕੇ ਖੇਲ ਖਿਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲੀਅਤ ਇਹੋ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ :

ਜਲਿ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲਿ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਸੋਇ ॥ ਪੰ. ੭੨੮
ਜਹ ਭੀਤਰਿ ਘਟ ਭੀਤਰਿ ਬਸਿਆ ਬਾਹਰਿ ਕਾਹੇ ਨਾਹੀ ॥ ਪੰ. ੮੭੬

ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵ-ਮਨ ਵੀ ਉਸੇ ਦੇ ਵਿਚ ਵਸ ਰਹੇ ਹਨ।[15] ਜੀਵ ਰੂਪੀ ਬੂੰਦ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਰੂਪੀ ਸਾਗਰ ਆਪ ਵਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਰੂਪ ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਜੀਵ ਰੂਪੀ ਬੂੰਦ ਵਸ ਰਹੀ ਹੈ।[16] ਫਿਰ ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਨ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਖੋਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਸਲੀਅਤ ਵਜੋਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫੁਰਮਾਣ ਹੈ :

ਉਤਭੁਜ ਚਲਤ ਆਪਿ ਕਰਿ ਚੀਨੈ ਆਪੇ ਤਤੁ ਪਛਾਣੈ ॥ ਪੰ. ੮੭੮
ਆਪੇ ਗੁਣ ਆਪੇ ਕਥੈ ਆਪੇ ਸੁਣਿ ਵੀਚਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੫੪
ਆਪੇ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤਾ। ਜਿਨਿ ਆਪੇ ਆਪਿ ਉਪਾਇ ਪਛਾਤਾ ॥
ਆਪੇ ਸਤਿਗੁਰੁ ਆਪੇ ਸੇਵਕੁ ਆਪੇ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਈ ਹੈ ॥ ਪੰ.੧੦੨੫

ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਸਾਰੀ ਦਵੈਤ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਹੀ ਹੈ :

ਆਪੇ ਮਾਛੀ ਮਛੁਲੀ ਆਪੇ ਪਾਣੀ ਜਾਲੁ ॥
ਆਪੇ ਜਾਲ ਮਣਕੜਾ ਆਪੇ ਅੰਦਰਿ ਲਾਲੁ ॥
ਕਉਲੁ ਤੂ ਹੈ ਕਵੀਆ ਤੂ ਹੈ ਆਪੇ ਵੇਖਿ ਵਿਗਸੁ ॥ ਪੰ. ੨੩
ਆਪੇ ਰਤਨੁ ਪਰਖਿ ਤੂੰ ਆਪੇ ਮੋਲੁ ਅਪਾਰੁ ॥

....

ਆਪੇ ਹੀਰਾ ਨਿਰਮਲਾ ਆਪੇ ਰੰਗੁ ਮਜੀਠ ॥
ਆਪੇ ਮੋਤੀ ਊਜਲੋ ਆਪੇ ਭਗਤ ਬਸੀਠੁ ॥

....

ਆਪੇ ਸਾਗਰੁ ਬੋਹਿਥਾ ਆਪੇ ਪਾਰੁ ਅਪਾਰੁ ॥
ਸਾਚੀ ਵਾਟ ਸੁਜਾਣੁ ਤੂੰ ਸਬਦਿ ਲਘਾਵਣਹਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੫੪

ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਹੀ ਪੁਰਖ ਹੈ, ਆਪ ਹੀ ਨਾਰੀ ਹੈ। ਆਪੇ ਸਮੁੱਚਾ ਹੈ, ਆਪੇ ਹੀ ਇਕ ਜੁਜ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪ ਹੀ ਜਗਤ ਖੇਲ ਰੂਪੀ ਪਿੜ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।[17]

ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀਆਂ ਖਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਬਾਣੀਆਂ ਆਖਰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।[18] ਅਸਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਜਾਂਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਜੁਗਤ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪ ਆਪਣੀ ਜੀਵ ਰੂਪੀ ਪਰਜਾ ਦੇ ਰਾਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਖ ਵਸਦਾ ਹੈ।[19] ਬ੍ਰਹਮ ਆਪਣੀਆਂ ਜੀਵ ਰੂਪੀ ਨਾਰੀਆਂ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਪਤੀ ਹੈ।[20] ਉਹ ਦਿਆਲੂ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਤੇ ਦਇਆ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਖਦਾ ਹੈ।[21] ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਦਲਿੱਦਰ ਤੋੜਦਾ ਹੈ, ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।[22]

ਸੋ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹੈ ਜੋ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[23] ਪਰ ਇਸ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਏਕਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਅਨੇਕਤਾ ਏਕਤਾ ਵੱਲ ਪਰਵਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਜੀਵ

ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇਸ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਜੁਜ ਇਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ

ਜੀਉ ਪਾਇ ਤਨੁ ਸਾਜਿਆ ਰਖਿਆ ਬਣਤ ਬਣਾਇ ॥
ਅਖੀ ਦੇਖੈ ਜਿਹਵਾ ਬੋਲੈ ਕੰਨੀ ਸੁਰਤਿ ਸਮਾਇ ॥
ਪੈਰੀ ਚਲੈ ਹਥੀ ਕਰਣਾ ਦਿਤਾ ਪੈਨੈ ਖਾਇ ॥ ਪੰ. ੧੩੮

ਸੋ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਬਣਤ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜੀਉ (ਆਤਮਾ) ਨੂੰ ਤਨ ਵਿਚ ਸਾਜਣ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਮਾਣਦੀ ਹੈ, ਕਰਮ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਆਪਣੇ 'ਸੁੰਨ' ਸਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜ ਤੱਤ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਕੇ ਦੇਹ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦੇ ਮੱਥੇ ਉੱਤੇ ਬੁਰੇ ਭਲੇ ਲੇਖ ਲਿਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ[24]। ਜੀਵ

ਦਾ ਸਰੀਰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਇਕ ਨਗਰੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਆਪਣੇ ਆਤਮਾ ਰੂਪ ਇਸ ਨਗਰੀ ਦਾ ਰਾਜਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਗਰੀ ਦੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨ ਰੂਪੀ 10 ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਹਨ। 9 ਇੰਦਰੀਆਂ ਰੂਪੀ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਤਾਂ ਖੁਲ੍ਹੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ 10ਵਾਂ ਮਨ ਰੂਪੀ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਬੰਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਪਿਛੇ ਸੱਚੇ ਰਾਜੇ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪ ਹੀ ਲਖਾਉਂਦਾ ਹੈ।[26] ਇਸ ਰਾਜੇ ਕੋਲ ਮਨ ਦੀਆਂ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਰੂਪੀ ਚੋਬਦਾਰ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰੂਪੀ ਖਾਸ ਸੇਵਕ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਅਤੇ ਦਵੈਤ ਭਾਵ ਕਾਰਣ ਇਹ ਚੋਬਦਾਰ ਤੇ ਸੇਵਕ ਆਪਣੇ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਭੁਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੋਹ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[26] ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਖੇਲ ਹੀ ਹੈ ਉਹ :

"*ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿ ਆਪੁ ਪਛਾਣਿਆ ਪੰ. ੧੨੭੯* ਵਾਲਾ ਭਾਣਾ ਵਰਤਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੁ ਆਖਰਕਾਰ

ਜੋਤੀ ਅੰਦਰਿ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣੀ ਆਪੁ ਪਛਾਤਾ ਆਪੈ ॥ ਪੰ. ੧੧੧੧

ਦਾ ਖੇਲ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਨੇਕਾਂ ਜੀਵ ਉਸ ਦੇ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਹੀ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਭਰਮਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ।

ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਮਾਇਆ

ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲੋਂ ਉਹ ਰੰਗਾ ਰੰਗ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਦੇਖ ਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[27] ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਦਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ :

ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ ॥
ਇਕੁ ਸੰਸਾਰੀ ਇਕੁ ਭੰਡਾਰੀ ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ ॥
ਜਿਵ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਤਿਵੈ ਚਲਾਵੈ ਜਿਵ ਹੋਵੈ ਫੁਰਮਾਣੁ ॥
ਓਹੁ ਵੇਖੈ ਓਨਾ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵੈ ਬਹੁਤਾ ਏਹੁ ਵਿਡਾਣੁ ॥ ਪੰ. ੭

ਸੋ ਇਸ ਮਾਇਆ ਦੇ ਤਿੰਨ ਚੇਲੇ ਹਨ— ਸਤੋਗੁਣੀ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਰਜੋਗੁਣੀ ਬਿਸ਼ਨ, ਅਤੇ ਤਮੋਗੁਣੀ ਮਹੇਸ਼। ਜਿਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਵੇਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਕੰਮ ਕਰਵਾਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਕੁਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਜਿਥੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਸਿਰਜਨਾ ਨੂੰ ਭਰਮ ਵਿਚ ਭੁਚਲਾ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਸਭ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ "ਏਕਾ ਮਾਈ" ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਹੀ ਹੈ।[28]

ਪਿੰਡ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ

ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਪਿੰਡ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟਾ ਰੂਪ। ਬ੍ਰਹਮ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੋਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਆਪ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵੀ। ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਆਤਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ "ਪਰਮਾਤਮਾ" ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਹੈ।[29] ਸਾਰਾ

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਪਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪੀ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਦੀ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਹੱਟੀ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਆਤਮਾ ਰੂਪੀ ਵਣਜਾਰੇ ਪਿੰਡ ਰਾਹੀਂ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ[30] ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਹੱਟੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਆਤਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਰੂਪੀ ਵਣਜਾਰਾ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[31]

ਸੋ ਸਾਰੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਸ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਤਮਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ :

ਆਤਮ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਾਮ ਮਹਿ ਆਤਮੁ ॥ ਪੰ. ੧੧੫੩

ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਾਮ

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ :

ਜੇਤਾ ਕੀਤਾ ਤੇਤਾ ਨਾਉ ॥
ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਨਾਹੀ ਕੋ ਥਾਉ ॥ ਪੰ. ੪

ਅਤੇ

ਤੇਰੀ ਗਤਿ ਅਵਿਗਤਿ ਨਹੀ ਜਾਣੀਐ ॥
ਅਣਜਾਣਤ ਨਾਮੁ ਵਖਾਣੀਐ॥ ਪੰ. ੧੧੬੮

ਸੋ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ ਉਹ ਨਾਮ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਮ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਾਮ ਹਨ। ਪਰ ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਨਾਮ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਸਭ ਮਹਿ ਸਬਦੁ ਵਰਤੈ ਪ੍ਰਭ ਸਾਚਾ ॥ ਪੰ. ੧੨੭੫

ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਜੋਤ ਵੀ ਜਿਸ ਦੀ ਚਾਕਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਮ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਮੋਹ ਮਮਤਾ ਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਫੁਰਮਾਣ ਹੈ :

ਸਬਦਿ ਸੂਰ ਜੁਗ ਚਾਰੇ ਅਉਧੂ ਬਾਣੀ ਭਗਤਿ ਵੀਚਾਰੀ ॥
ਏਹੁ ਮਨੁ ਮਾਇਆ ਮੋਹਿਆ ਅਉਧੂ ਨਿਕਸੈ ਸਬਦਿ ਵੀਚਾਰੀ ॥ ਪੰ. ੯੦੮

ਅਤੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਤਿਗੁਰੂ ਕੋਲੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਖੋਜ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਰੂਪ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ।[32] ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਲੈਣਾ ਹੈ, ਉੱਚੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਰਵ ਵਿਅਪਕ ਨਿਰਮਲ ਜੋਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਬਲਦੀ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਹੈ।[33] ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਫਿਰ ਦੁਖਾਂ ਅਤੇ ਔਖਾਂ ਭਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇੰਜ ਨਿਰਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਚਿੱਕੜ ਤੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਕੰਵਲ ਫੁੱਲ ਨਿਰਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[34] ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਸਰਵ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[35] ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਡਰ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[36] ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਸੀਮ ਆਨੰਦ-ਦਾਈ ਅਨਹਦ ਸ਼ਬਦ ਸੁਣਾਈ ਦੇਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ

ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[37]

ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਬ੍ਰਹਮ ਆਪ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੁ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਨਾਲ ਭਰਮ ਭੁਲੇਖੇ ਵਿਚ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ।

ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਗੁਰੂ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾਮ, ਸਤਿਸੰਗਤ, ਕਿਰਪਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਭੈ, ਭਾਉ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਮਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਉੱਚਤਮ ਆਪਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਟਿੱਪਣੀ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. *ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ। ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ ॥ ਪੰ. ੨*
2. *ਲੇਖਾ ਹੋਇ ਤ ਲਿਖੀਐ ਲੇਖੈ ਹੋਇ ਵਿਣਾਸੁ ॥ ਪੰ. ੫*
3. *ਅਲਖੁ ਨਾ ਲਖਣਾ ਜਾਈ ਹੈ ॥ ਪੰ. ੧੦੨੧*
4. *ਤਾ ਕੇ ਅੰਤ ਨ ਪਾਏ ਜਾਹਿ ॥ ਪੰ. ੫*
5. *ਸੂਰਤਿ ਮੂਰਤਿ ਆਦਿ ਅਨੂਪੁ ॥ ਪੰ. ੮੫੬*
6. *ਅਦਿਸਟੁ ਦਿਸੈ ਤਾ ਕਹਿਆ ਜਾਇ ॥ ੨੨੨*
7. *ਅਟਲੁ ਅਡੋਲੁ ਅਤੋਲੁ ਮੁਰਾਰੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੪*
8. *ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ ॥ ਪੰ. ੭*
9. *ਹਰਿ ਅਗਮ ਅਗਾਹੁ ਅਗਾਧਿ ਨਿਰਾਲਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੨੭*
10. *ਜੇ ਕਿਹੁ ਹੋਇ ਤਾ ਕਿਹੁ ਦਿਸੈ ਜਾਪੈ ਰੂਪੁ ਨਾ ਜਾਤਿ ॥*
11. *ਤਿਸੁ ਰੂਪ ਵਰਨ ਨਹੀ ਰੇਖਿਆ ਸਾਚੇ ਸ਼ਬਦਿ ਨੀਸਾਣਾ ॥ ਪੰ. ੯੭*
12. *ਵਡਾ ਸਾਹਿਬੁ ਊਚਾ ਥਾਉ ॥*
    ਊਚੈ ਉਪਰਿ ਊਚਾ ਨਾਉ ॥
    ਏਵਡੁ ਊਚਾ ਹੋਵੈ ਕੋਇ ॥
    ਤਿਸੁ ਊਚੇ ਕਉ ਜਾਣੈ ਸੋਇ ॥ ਪੰ. ੫
13. *ਸੁਅਸਤਿ ਆਥਿ ਬਾਣੀ ਬਰਮਾਉ ॥*
    ਸਤਿ ਸੁਹਾਣੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ ॥ ਪੰ. ੪
14. *ਭਨਿ ਭਨਿ ਘੜੀਐ ਘੜਿ ਘੜਿ ਭਜੈ ॥ ਢਾਹਿ ਉਸਾਰੈ ਉਸਰੇ ਢਾਹੈ ॥*
    ਸਰ ਭਰਿ ਸੋਖੈ ਭੀ ਭਰਿ ਪੋਖੈ ਸਮਰਥ ਵੇਪਰਵਾਹੈ ॥ ਪੰ. ੯੩੫
15. *ਮਨ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਮਨੂਆ ॥ ਪੰ. ੮੭੯*
16. *ਸਾਗਰ ਮਹਿ ਬੂੰਦ ਬੂੰਦ ਮਹਿ ਸਾਗਰੁ ਕਵਣੁ ਬੁਝੈ ਬਿਧਿ ਜਾਣੈ ॥ ਪੰ. ੮੭੮*
17. *ਆਪੇ ਪੁਰਖੁ ਆਪੇ ਹੀ ਨਾਰੀ॥ ਆਪੇ ਪਾਸਾ ਆਪੇ ਸਾਰੀ ॥*
    ਆਪੇ ਪਿੜ ਬਾਧੀ ਜਗੁ ਖੇਲੈ ॥ ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਈ ਹੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੨੦
18. *ਖਾਣੀ ਬਾਣੀ ਤੁਝਹਿ ਸਮਾਣੀ ॥ ਪੰ. ੧੦੨੧*
19. *ਜਹ ਦੇਖਾ ਤਹ ਦੀਨ ਦਇਆਲਾ ॥ ਆਇ ਨਾ ਜਾਈ ਪ੍ਰਭੂ ਕਿਰਪਾਲਾ ॥*
    ਜੀਆ ਅੰਦਰਿ ਜੁਗਤਿ ਸਮਾਈ ਰਹਿਓ ਨਿਰਾਲਮੁ ਰਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੮

20. *ਠਾਕੁਰੁ ਏਕੁ ਸਬਾਈ ਨਾਰਿ ॥* ਪੰ. ੯੩੩
21. *ਦਇਆ ਦਾਨੁ ਦਇਆਲੁ ਤੂ ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖਣਹਾਰੁ ॥* ਪੰ. ੯੩੪
22. (ੳ) *ਦਾਲਦ ਭੰਜਨ ਦੁਖ ਦਲਣ ਗੁਰਮੁਖਿ ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ ॥* ਪੰ. ੯੩੪
    (ਅ) *ਵਿਆਨੈ ਬੋਲੇ ਆਪੇ ਬੂਝੇ ਆਪੇ ਸਮਝੇ ਆਪੇ ਸੂਝੇ ॥* ਪੰ. ੯੩੭
23. *ਤੇਰੀ ਮੂਰਤਿ ਏਕਾ ਬਹੁਤੁ ਰੂਪ ॥*

    ....

    ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇਆ ਕਹਾ ਪਾਇ ॥ ਪੰ. ੧੧੬੮
24. *ਪੰਚ ਤਤੁ ਸੰਨਹੁ ਪਰਗਾਸਾ ॥ ਦੇਹ ਸੰਜੋਗੀ ਕਰਮ ਅਭਿਆਸਾ ॥*
    ਬੁਰਾ ਭਲਾ ਦੁਇ ਮਸਤਕਿ ਲੀਖੇ ਪਾਪੁ ਪੁੰਨੁ ਬੀਜਾਇਦਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੮
25. *ਦੇਹੀ ਨਗਰੀ ਨਉ ਦਰਵਾਜੇ ॥ ਸਿਰਿ ਸਿਰਿ ਕਰਣੈ ਹਾਰੈ ਸਾਜੈ ॥*
    ਦਸਵੈ ਪੁਰਖੁ ਅਤੀਤੁ ਨਿਰਾਲਾ ॥ ਆਪੇ ਅਲਖੁ ਲਖਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੯
26. *ਕਾਇਆ ਕੋਟੁ ਗੜੈ ਮਹਿ ਰਾਜਾ ॥ ਨੇਬ ਖਵਾਸ ਭਲਾ ਦਰਵਾਜਾ ॥*
    ਮਿਥਿਆ ਲੋਭੁ ਨਾਹੀ ਘਰਿ ਵਾਸਾ ॥ ਲਬਿ ਪਾਪਿ ਪਛੁਤਾਇਦਾ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੭
27. *ਰੰਗੀ ਰੰਗੀ ਭਾਤੀ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜਿਨਸੀ ਮਾਇਆ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈ ॥*
    ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਵ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ॥ ਪੰ. ੬
28. *ਆਪੇ ਕਵਲਾਂ ਕੰਤ ਆਪਿ ॥* ਪੰ. ੧੧੯੦
29. *ਆਤਮ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਾਮ ਮਹਿ ਆਤਮੁ ਚੀਨਸਿ ਗੁਰ ਬੀਚਾਰਾ ॥* ਪੰ. ੧੧੫੩
30. *ਏਕੋ ਹਾਟੁ ਸਾਹੁ ਸਭਨਾ ਸਿਰ ਵਣਜਾਰੇ ਇਕ ਭਾਤੀ ॥* ਪੰ. ੯੯੨
31. *ਤਨੁ ਹਟੜੀ ਇਹੁ ਮਨੁ ਵਣਜਾਰਾ ॥ ਨਾਨਕ ਸਹਿਜੇ ਸਚੁ ਵਪਾਰਾ ॥* ਪੰ. ੯੪੨
32. *ਜਿਨੀ ਆਤਮੁ ਚੀਨਿਆ ਪਰਮਾਤਮੁ ਸੋਈ ॥* ਪੰ. ੪੨੧
33. *ਅੰਤਰਿ ਪ੍ਰੇਮੁ ਪਰਾਪਤਿ ਦਰਸਨੁ ॥ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਸੁ ਪਰਸਨੁ ॥*
    ਅਹਿਨਿਸ ਨਿਰਮਲ ਜੋਤ ਸਬਾਈ ਘਟਿ ਦੀਪਕੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਤਾ ਹੇ ॥ ਪੰ. ੧੦੩੨
34. *ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਿਰਮਲ ਰਹਹਿ ਪਿਆਰੇ ਜਿਉ ਜਲ ਅੰਭ ਊਪਰਿ ਕਮਲ ਨਿਰਾਰੇ ॥* ਪੰ.੩੫੩
35. *ਮਨ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤ ॥* ਪੰ. ੪੬੪
36. *ਮਨ ਰੇ ਸਚੁ ਮਿਲੈ ਭਉ ਜਾਇ ॥* ਪੰ. ੧੮
37. *ਗੁਰ ਸ਼ਬਦਿ ਮੇਲਾ ਤਾ ਸੁਹੇਲਾ ਬਾਜੰਤ ਅਨਹਦ ਬੀਣਾ ॥*
    ਗੁਰ ਮਹਲੀ ਘਰਿ ਆਪਣੇ ਸੋ ਭਰਿਪੁਰਿ ਲੀਣਾ ॥ ਪੰ. ੭੬੭

ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ*

ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ

1.

ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕ ਆਖੈ
ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ ॥

(ਤਿਲੰਗ ਮਹਲਾ ੧)

ਇਸ ਮਹਾਂ ਵਾਕ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਅਕੱਥ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਮੂੰਹ-ਜ਼ੋਰ ਹੋ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਆਖ਼ਰ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਨੂੰ ਮੈਂ 3 ਨਵੰਬਰ 1972 ਨੂੰ ਲਿਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਲਾਹੀ ਜਲਾਲ ਵਾਲੇ ਇਹਨਾਂ ਪਾਵਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਦਾ-ਸੱਜਰੀ ਧੂਰ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖਦਿਆਂ ਮੈਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਪੈਂਦੀ ਰਹੀ। ਅੰਤ 8 ਮਾਰਚ 1979 ਨੂੰ ਇਸ ਲੰਮੀ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪੈਂਡਾ ਮੁੱਕਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਕੁਲ ਅੱਠ ਕਾਂਡ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਅੱਠ ਕਿਤਾਬਾਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਕਾਂਡ ਖ਼ਿਆਲ ਦੀ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਦੁਨੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਂਵ ਖ਼ਿਆਲ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹਨਾਂ ਅੱਠਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅਨਿੱਖੜ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅੱਠਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਮੈਂ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ...." ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਸਿਰਫ਼ ਅੱਠਵੀਂ ਕਿਤਾਬ "ਸ਼ਮਸ਼ੀਰਾਂ ਦਾ ਵਜਦ" ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਦੇ ਪੰਜ ਸਫ਼ੇ ਵਧਾਏ ਹਨ। ਦੋ ਅੰਤਿਕਾਵਾਂ ਅੰਤਿਕਾ—ਅ ਅਤੇ ਅੰਤਿਕਾ—ੲ ਵਧਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਹਰ ਲਫ਼ਜ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ। ਹਾਂ, ਇਸ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵੇਖਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਨਵੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਨੀਝ ਨਾਲ ਵਾਚਿਆ ਹੈ।

2.

"ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓਖ਼ਾਲਸਾ" ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦਾ ਇਹ ਮੰਤਵ ਸੀ ਪਈ ਮੈਂ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਦਾ ਕੁਝ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸਾਂ। ਮੈਂ ਉਸ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਬਲਵਾਨ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸਾਂ, ਜਿਹੜਾ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿਚ ਕਲਗੀਧਰ ਦੇ ਪੰਜ ਸੀਸ ਮੰਗਣ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਮੂਹਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੋਤੀ ਜੋਤ ਸਮਾਉਣ ਤਕ ਜ਼ਰੂਰ ਰਿਹਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ, ਚਿੰਤਨ, ਪੌਰਾਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਮਈ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਮਜ਼ਹਬ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਦੇਣ ਜੋਗਾ ਤਸੱਲੀਬਖ਼ਸ਼

* ਲੇਖਕ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਮ ਤੇ ਵੱਡੀ ਪੁਸਤਕ ਰਚੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੇ ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਤੋਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਲੇਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। (ਸੰਪਾਦਕ)

ਤਾਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸਰਬੋਤਮ ਮਹਾਂ ਕਾਵਿ (epic) ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਈਮਾਨਦਾਰ ਅਮਲ, ਇਕਾਗਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਰਦਾਸ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਕਈ ਵਾਰ ਦਲੀਲ-ਭਰਪੂਰ ਨਸਰ ਵਿਚ ਵੀ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਕੁਝ ਰੰਗ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਬੜੀ ਹਲੀਮੀ ਸਹਿਤ ਅਰਜ਼ ਹੈ, ਪਈ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ....." ਲਿਖਦਿਆਂ ਮੈਂ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੁਝ ਸਾਲ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਦੈਵੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਸੱਚੀ ਕੋਸ਼ਿ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕੌਮਾਂ ਆਪਣੇ ਜਨਮਦਾਤਾ ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਤਾਜ਼ਾ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਰਮਜ਼ਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ, ਆਸਾਂ ਅਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜਨਮਦਾਤਿਆਂ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਰਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਪੈਗੰਬਰ ਦੀ ਅਤਿ ਨੇੜੇ ਦੀ ਛੋਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜ਼ਰਖੇਜ਼, ਚਮਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਬਾਰੀਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਸੂਲ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਇਹ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਇਸ ਦੀ ਗਤੀ ਆਮ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲੋਂ ਤਾਕਤਵਰ ਅਤੇ ਤੀਖਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਦੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਂ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਾਰਣਾਂ ਅਧੀਨ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈਣੀਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਘਟਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਮਨ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਰਣੀ ਬਾਹਰਲੇ ਹਾਲਾਤ (ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ) ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸਮੂਹਿਕ ਕੇਵਲ ਕਮਜ਼ੋਰ ਮਨਾ ਉੱਤੇ ਹੀ ਮਾਰਕਸੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਮੱਦਾਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਨ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਬਾਗੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਜਦੋਂ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਦਾ ਜੋਸ਼ ਮੱਠਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤਲ ਦਾ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈ ਚੁੱਕੇ ਮਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਫਿਲਾਸਫੀ ਦਾ ਸਿਰ ਉੱਚਾ ਹੋਇਆ।

ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਦੇ ਘਟਣ ਦੀਸ਼ਿਕਾਇਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ। ਅਨੇਕਾਂ ਖਾਮੋਸ਼ ਗਮਜ਼ਦਾ ਲੋਕ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਰੂਹਾਨੀ ਤੀਬਰਤਾ ਦੇ ਘੱਟਣ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਧਰਮਾਂ ਉੱਤੇ ਇਕ ਭਿਅੰਕਰ ਮੌਕਾ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪੰਜ ਸੋ ਸਾਲ ਪਿੱਛੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇਸ਼ੇਖਸ਼ਹਾਬ-ਉਦ-ਦੀਨ ਸੁਹਰਾਵਰਦੀ (1145 ਈ. ਤੋਂ 1234 ਈ.) ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਪਹਿਲ ਤਾਜ਼ਗੀ ਦੇ ਮੁਰਝਾ ਜਾਣ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੀ ਅਡੋਲ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਜਦੋਂ ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਦਾ ਸੂਰਜ ਗ਼ੈਬ ਦੇ ਪਰਦੇ ਓਹਲੇ ਹੋ ਗਿਆ, ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ (ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਾਕ ਜ਼ਾਤ) ਜਮਾਲ ਦੇ ਪਰਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛਿਪ ਗਈ, ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਨਫਸ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਤੇ ਚਾਨਣ (ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੀ ਉੱਜਲ ਚੇਤਨਾ) ਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਪਾ ਦਿੱਤਾ — ਚਾਨਣ,

ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਤੋਂ ਮਿਲਿਆ ਸੀ ...... ਦਿਲਾਂ ਨੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਸਾਬਤ ਕਦਮੀ ਤੋਂ ਗ਼ਲਤ ਪਾਸੇ ਮੋੜ ਲੈ ਲਿਆ ; ਵਿਰੋਧ ਨੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਰੁੱਖ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ, ਅਤੇ (ਸਮੇਂ ਦੇ) ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਰਾਹ ਸ਼ੈਤਾਨ ਵੱਲ ਖੁੱਲ੍ਹ ਗਿਆ।"[1] (ਬਰੈਕਟਾਂ ਦੇ ਲਫਜ਼ ਮੇਰੇ ਹਨ)

ਸ਼ੇਖ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਠੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੈਗ਼ਾਮ ਦੇ ਜ਼ਿੰਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ:

> "ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਹੀਂ (ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਾ ਸ਼) ਦੇ ਨਾਜ਼ਲ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਨਿਅਮਤ ਅਤੇ ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਨੂਰ ਦੀਆਂ ਰਿ ਸ਼ਮਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨਫ਼ਸ ਵਿਚੋਂ (ਰੋਗੀ) ਰਸਮਾਂ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ ਹੂੰਝ ਦਿੱਤਾ।"[2]

ਡਾਕਟਰ ਇਕਬਾਲ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸਦੀਵੀਂ ਸਿਹਤਮੰਦ ਮੌਲਿਕਤਾ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ, ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ :

> ਕੋ ਆਂ ਨਿਗਾਹਿ ਨਾਜ਼ ਕਿ ਅੱਵਲ ਦਿਲਮ ਰਬੂਦ
> ਉਮਰ ਤ ਦਰਾਜ਼ ਬਾਦ ਹਮਾਂ ਤੀਰਮ ਆਰਜ਼ੂਸਤ।

(ਉਹ ਨਾਜ਼-ਭਰੀ ਨਜ਼ਰ ਜੋ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੇਰੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਕੇ ਲੈ ਗਈ ਸੀ, ਤੇਰੀ ਉਮਰ ਲੰਮੀ ਹੋਵੇ ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ (ਨਜ਼ਰ ਦੇ) ਤੀਰ ਦੀ ਆਰਜ਼ੂ ਹੈ।)

ਇਥੇ ਡਾ. ਇਕਬਾਲ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨਿਆਂ ਦੀ ਇਸਲਾਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਦੀਵੀਂ ਖੇੜੇ ਅਤੇ ਸਿਦਕ ਦੀ ਦਿਲਕਸ਼ ਚੜ੍ਹਤਲ ਦੇ ਮੁੜ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੀ ਤਮੰਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਗੁਆਚੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਨੂੰ ਢੂੰਡਣ ਲਈ ਤੜਪ ਰਹੇ ਹਨ।

3.

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਉਦੋਂ ਕੁਮਲਾਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ, ਜਦੋਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਤੇ ਜ਼ਾਤੀ ਦੋਵਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਸੁਹਜ ਘੱਟਣ ਲੱਗਾ; ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਸਲੀ ਤਸਵੀਰਾਂ ਕੌਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਧੁੰਧਲੀਆਂ ਪੈਣ ਲੱਗੀਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਛੋਹ ਜੀਵਨ-ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਅਕਸਰ ਗ਼ੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿਣ ਲੱਗੀ। ਇੰਞ ਪੰਥਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਪਹਿਲੂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈਣ ਲੱਗੇ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਪਹਿਲੇ ਦਿਨਾਂ ਵਾਲੀ ਸਿਦਕ-ਦਿਲੀ ਨਾਂਹ ਰਹੀ।

ਬਿਪਰ ਸੰਸਕਾਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਇਸ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਾਰੂ ਵਾਰ ਕਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਬਿਪਰ ਸੰਸਕਾਰ ਦੀ ਮਾਰ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਦੂਰ ਤਕ ਸੀ। ਇਹ ਅਤਿ ਮਹੀਨ ਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਪੰਥ ਦੀ ਗੁਰੂ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਵਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਦੋਂ ਇਸ ਦੀ ਹਰਕਤ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਦਾ ਅਮਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਦੋਂ ਇਸ ਦੀ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਚਾਲਾਕੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਅਤੇ ਜਾਸੂਸੀ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਸਨ।

ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦਾ ਛਲੇਡਾ-ਰੂਪ ਪੰਥ ਦੀ ਗੁਰੂ ਚੇਤਨਾ ਸਾਹਮਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਕਈ ਵਾਰ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਦੇ, ਮਨ ਦਾ ਚੋਰ ਬਣਕੇ, ਕਦੇ ਪਖੰਡੀ ਅਮਲ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਬਦਲ ਕੇ, ਕਦੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮਹੀਨ ਤਰਜ਼ ਵਿਚ ਢਲ ਕੇ ਅਤੇ ਕਦੇ ਕਲਾ

ਦੀ ਰੰਗੀਨ ਪੁਸ਼ਾਕ ਪਹਿਨ ਕੇ ਪੰਥ ਦੀ ਗੁਰੂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭਰਮਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਮਜ਼੍ਹਬ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਰੂਪ ਅਚੇਤ ਹੀ ਉਸ ਨਾਲ ਈਰਖਾ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਰੀਕ ਸਮਾਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਬਸ ਇਹੋ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੀ ਈਰਖਾ ਜਾਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਕ ਅਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪਿਆ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋ ਭਾਰਤ ਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਭਿਅੰਕਰ ਅਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅੱਗੇ ਹਾਰਣਾ ਪਿਆ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਾਕਮ ਤਬਕੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਹੱਥੋਂ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਖੁੱਲਮ ਖੁੱਲਾ ਨੁਕਸਾਨ ਨਾ ਪੁੱਜਿਆ। ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਉਂ ਹੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤਿ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਅਤਿ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਖਰਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ, ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਇਸ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਕਈ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਤੇ ਟੱਕਰ ਲੈਣ ਲਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਨੇਕ-ਮੂੰਹਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਖ਼ੂਨੀ ਰੰਗ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ।

ਚੰਦੂ, ਗੰਗੂ, ਸੁੱਚਾ ਨੰਦ ਅਤੇ ਲਖਪਤ ਰਾਇ ਰਾਹੀਂ ਪਰਤੱਖ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਦੰਦ ਵਿਖਾਉਣ ਪਿੱਛੋਂ ਬਿਪਰ ਸੰਸਕਾਰ ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਵਿਰੁੱਧ ਕਈ ਅਰੂਪ ਚਾਲਾਂ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਣ ਲਗਾ। ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਵਲੋਂ 1740 ਈ. ਵਿਚ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਇਕ ਗਲਤ ਮਨੌਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਦਸਮ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹਵਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਐਸੀਆਂ ਅਫ਼ਵਾਹਾਂ, ਭਰਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਚਾਲਾਕ ਪਰਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਐਸੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਸਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਖ਼ਾਲਸੇ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਸਮੁੱਚੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸੇ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਮਿਲਣ ਦੀ ਦੇਰ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦੇਵੀ-ਪੂਜ ਹੋਣ ਦਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਛਿੜ ਪਿਆ। ਇਸੇ ਸਮੇ ਵਿਚ ਕਇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰ ਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ੧੦'' ਵਿਚ ਦੇਵੀ-ਪੂਜਾ ਦਾ ਲੰਮਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁੱਖਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰੂ ਬਿਲਾਸ ਅਤੇ ਮਹਾਂ ਕਵੀ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦੇ "ਸੂਰਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼" ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਵੀ-ਪੂਜਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੇਵੀ-ਪੂਜਾ ਦੇ ਬੀਜ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀਆਂ ਕੱਚੀਆਂ ਅਤੇ ਅਣਕਲਾਤਮਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਅਤਿ ਢੀਠ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰਦ ਕਰਨ ਵਿਚ ਜਾਂ ਜਿਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨਚਾਹੇ ਅਰਥ ਘੜਨ ਵਿਚ ਪੰਥ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀ ਖ਼ਰਚ ਆਈ। ਪੰਥ ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਮੰਨ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਦੁਬਿਧਾ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੀ ਦਗੇਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਸੀ।

ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਬਾਰੇ ਗ਼ਲਤ ਫੈਸਲਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਚੱਲ ਰਹੀ ਦੁਬਿਧਾ ਨੇ ਪੰਥ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਿੱਖ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਮਿਲਾਵਟਾਂ ਜਾਂ ਨਕਲੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੀ ਅਰੂਪ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਗਤੀ ਨੇ ਮਹਾਂ ਕੋਵੀ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਤਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਚੋਰੀ ਚੋਰੀ ਜਾਂ ਅਛੋਪਲੇ ਹੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਲਿਆ।

ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਮਿਲਾਵਟ ਅਤੇ ਨਕਲੀ ਧਰਮ-ਇਸ਼ਟਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ (ਅਕਲ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ) ਨੂੰ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਿਆ।

ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਨਕਲੀ ਗੁਰੂ-ਲਿਖਤਾਂ (ਜਿਵੇਂ "ਹੁਕਮਨਾਮੇ") ਤਿਆਰ ਹੋਈਆਂ। ਨਾਲ ਹੀ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰਬਾਨੀ ਸਦਕਾ ਇਹਨਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਅਸਲੀ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਬੋਣਾ ਕੱਦ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹ ਬੋਣਾ ਕੱਦ ਬੁੱਧੀ ਨੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਮੱਦਦ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਇਲਮ ਦਾ ਭੇਸ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਸਿੱਟੇ ਵੱਜੋਂ ਹੁਕਮਨਾਮਿਆਂ ਵਰਗੀਆਂ ਬਣਾਵਟੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਸਲੀ ਮੰਨ ਕੇ ਹੁਸੀਨ ਜਿਲਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਭਿਆ ਗਿਆ।

ਸਦੀਆਂ ਨੇ ਨਕਲੀ ਗੁਰੂ-ਲਿਖਤਾਂ ਵੱਲ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਅੰਦਰ ਇਕ ਬੇਮਤਲਬ ਵੈਰਾਗ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਬੇਮਤਲਬ ਵੈਰਾਗ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਬਣਾਇਆ। "ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ" ਵਾਲੀ ਕ਼ਿਤਾਬ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਰੂ ਨਿਸ਼ੇਧ ਗਤੀ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਖ਼ਿਆਲ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਨਕਲੀ ਗੁਰੂ-ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਅਖੋਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੇ ਵੀ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਮਹਣੇ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਬੋਧਿਕ ਰਵੱਈਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ "ਬੋਧਿਕ" ਕੇਵਲ ਉਪਰੋਂ ਉਪਰੋਂ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਇਸ ਦਾ ਕੁਲ ਵਜੂਦ ਖੋਖਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰਵੱਈਆ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿ ਸ਼ੇ ਸ਼ਣ ਥੱਲੇ ਸਰਬ ਪਰਧਾਨ ਅਤੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਹੈ। ਤਰਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੋ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸਹਾਇਕ ਹਨ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤ ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਅੰਦਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਡੂੰਘਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਔਸਤਨ ਬੁੱਧੀ ਉੱਤੇ ਪਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਰਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਹੀ ਮਹਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਮਹਾਨ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਮੁਰਦਾ ਛਿੱਲੜ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਦਰਖ਼ਤ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਰਸ ਨੂੰ ਸਰਸਬਜ਼ ਪੱਤਿਆਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਭੇਜ ਸਕਦੀ। ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਖੋਟੇ ਸਿੱਕੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣਗੀਆਂ।

4.

ਸੋ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰਵੱਈਆ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਚਾਲ ਉਪਰੋਂ ਉਪਰੋਂ ਤਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਰੋਧ ਵਿਕਾਸੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੋਵੇ, ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨਾ ਇਕ ਰਿਵਾਜ, ਇਕ ਮਸਨੂਈ ਆਦਤ ਜਾਂ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਸੁਭਾ ਅਤੇ ਇਕ ਫੈਸ਼ਨ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿਚੋਂ ਕੁਦਰਤੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਜਿਉਂਦੇ-ਜਾਗਦੇ ਅਤੇ ਸੱਜਰੇ ਰਾਹ ਪੇਤਲੇ ਖ਼ਿਆਲੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਖਿਆਲ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪੇਤਲੇਪਣ ਵਿਚੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਨੇ ਗੁਰੂ-ਬਿੰਬ ਦਾ ਸਰਸਬਜ਼ ਚਿਹਰਾ ਵਲੂੰਧਰ ਕੇ ਰਖ ਦਿੱਤਾ।

ਇਸ ਬੇਜਾਨ ਅਤੇ ਗੁਮਰਾਹਕੁਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਰੰਭ ਕਰਮ ਸਿੰਘ ਹਿਸਟੋਰੀਅਨ ਦੀ

ਕਿਤਾਬ 'ਕੱਤਕ ਕਿ ਵਸਾਖ' ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਬੁੱਧੀ ਵਾਲੀ ਦਲੀਲ ਸੀ, ਪਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਲੱਗੀ ਪਈ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦਲੀਲ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਉੱਤਮ ਨਮੂਨਾ ਬਣਨ ਦੇ ਕਾਬਿਲ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ, ਅਤੇ ਗੁਰੂ-ਕਾਲ ਦਾ ਕੋਈ ਜਿਉਂਦਾ-ਜਾਗਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ। ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਖਾਸ ਸੁਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਣਾ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਬੁੱਤ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬੇਜਾਨ ਦਲੀਲਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਪੈਰਵੀ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਕਿ ਕੁਝ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲਾਂ ਡਾ. ਮੈਕਲਿਉਡ (W.H. Mcleod) ਦਾ ਇਕ ਸਤਹੀ ਜਹੇ ਤਰਕ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ (Guru Nanak and His Religion) ਦੇ ਛਪਣ ਪਿਛੋਂ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਸਾਮਈ ਜੋਸ਼ ਦਾ ਕੋਈ ਹੜ ਹੀ ਆ ਗਿਆ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਵੀ. ਸੀ. ਜ. ਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਨੇ ਸੱਜ ਧੱਜ ਨਾਲ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਖਿੱਚੋ-ਜੋਰੀ ਪੇਚੀਦਾ ਬਣਾਏ ਤੱਥ ਨੂੰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਮੰਚਾਂ ਉੱਤੇ ਉਛਾਲਿਆ ਗਿਆ ਪਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਬਗਦਾਦ ਨਹੀਂ ਸਨ ਗਏ, ਜਦੋਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਗਦਾਦ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਸਾਫ਼ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ, ਕਿ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਲਾਹੀ ਜੋਤ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਡਿੱਠੀ ਅਤੇ ਜਾਣੀ ਸੀ, ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਮਾਰਤੰਡ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਗ਼ਲਤ ਬਿਆਨੀ ਕਰਨੀ ਅਸੰਭਵ ਸੀ।

ਖ਼ੈਰ, ਪੰਥ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੇ, ਬੇਸ਼ਕ ਵਕਤੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹੀ, ਡਾ. ਮੈਕਲਿਉਡ ਦੀਆਂ ਬਾਂਝ ਦਲੀਲਾਂ ਦਾ ਸੰਖਿਪਤ ਪਰ ਢੁਕਵਾਂ ਉੱਤਰ ਮਾਰਚ 1970 ਦੇ The Sikh Review ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, (ਅਤੇ ਸ਼ਰਾਰਤ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਲਿਖੀ ਅਜਿਹੀ ਸਤਹੀ ਪੁਸਤਕ ਬਾਰੇ ਇਸ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੰਭੀਰ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਨਹੀਂ) ਪਰ ਇਸ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਈ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ (ਅਖੌਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਲ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿਵੇਂ ਮਾਇਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਨਾਲੋਂ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਿਵਾਜਾਂ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਦੋਸਤਾਂ ਨੂੰ 8-12-82 ਨੂੰ ਡਾ. ਮੈਕਲਿਉਡ ਨੂੰ ਪੰਜਾ ਸਾਹਿਬ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਵਿਖੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ ਸੀ। ਉਥੇ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਕੀਤਾ ਸੀ ਪਈ ਇਸ ਅਖੌਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੱਚ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਗੈਰ- ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਅਤੇ ਫੋਕੀ ਹਉਮੈਂ ਉੱਤੇ ਪਲਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁਗਲ ਦਾ ਸਮਾਨ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਕੇ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਕ ਤਮਾਸ਼ਾ ਵਿਖਾਉਣ ਅਤੇ ਨੀਵੀਂ ਪੱਧਰ ਦਾ ਨਿੰਦਾ-ਭਾਵੀ ਸੁਆਦ ਲੈਣਾ ਸੀ। ਨਕਲੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਮਿਲੀ ਹੱਲਾ-ਸ਼ੇਰੀ ਕਾਰਣ ਮੈਕਲਿਉਡ ਦਾ ਹੁਣੇ ਕਥਿਤ ਘਟੀਆ ਸੁਆਦ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਖਰੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਬਦੀ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤ-ਸੱਚ ਦੇ ਰਸਿਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੈਕਲਿਉਡਾਂ ਦੀ ਇਸ ਫ਼ਿਸ਼ੈਲੀ ਬਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਈਮਾਨਦਾਰ ਤਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਾਮੱਗ੍ਰੀ ਦੇ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ। ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਫਿਤਰਤ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਲਤੀਫ ਵਿਧੀ ਨਹੀਂ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਗੁਰੂ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ। ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੱਚ ਨਾਲੋਂ ਝੂਠੇ ਜਾਂ ਸੱਚੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਜਾਂ ਦੱਸਣ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੁਆਦ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਇਲਾਹੀ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਰਸ਼ਾਰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਾਂਹ ਸਮਝਣ ਦਾ ਹੀ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਜਾਂਦੇ ਸਰਾਸਰ ਨਕਲੀ ਹੁਕਮਨਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਮੰਨ ਕੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਭਾਰੀ ਗ਼ਲਤੀ ਕੀਤੀ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਹੀ ਇਹ ਪਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਪਈ ਕੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਮਨੋਜਗਤ ਵਿਚ ਹੁਕਮਨਾਮਿਆਂ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਜਨਮ ਲੈ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮਨਾਮਿਆਂ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਕਾਇਦੇ-ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਚਾਲ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਬਾਹਰਲੇ ਸਬੂਤਾਂ ਦੀ ਠੀਕ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੋਜਗਤ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਮਲ ਸਹੀ ਚਾਨਣ ਵਿਚ ਦਿਸਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੋ ਮਨੋਜਗਤ ਦੀ ਸੂਝ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਲਈ ਇਕ ਤੱਥ, ਬਲਕਿ ਇਕ ਸੂਖਮ ਤੱਥ, ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਟਕਸਾਲੀ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਅਮਲ (process) ਅਤੇ ਚਾਲ, ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਿਤਰਤ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਸੋਚਣੀ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋੜੀਂਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਾਂਹ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਹੀ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜੂਨ, 1974 ਦੇ The Sikh Review ਵਿਚ ਛਪੇ Guru Arjan's Martyrdom ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਦੋਖੀ ਚੰਦੂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤਰਸਵਾਨ ਟੋਲੇ ਦਾ ਮੋਹਰੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।

ਗੁਰੂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਅਜਿਹੇ ਤੱਥ-ਪਰਧਾਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਬਾਰੇ ਅੱਜ ਤੋਂ 60 ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸਿੱਖ ਦੀ ਰੂਹ' (Spirit of The Sikh, Part II, Vol. I, 1980) ਦੇ ਸਫਾ 9 ਉੱਤੇ ਠੀਕ ਲਿਖਿਆ ਸੀ :

> "ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਲੋਚਨਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ (ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਇੰਨ ਬਿਨ ਵੇਰਵਾ) ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਝੱਖੜ ਉੱਤੇ ਸੁਆਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਅਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਦੇ ਕੁਹਜੇ-ਕੁਢੱਬੇ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਮੋੜ ਉੱਤੇ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।'[3]

(ਮਤਲਬ ਕਿ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਵੇਰਵੇ ਦੇਣ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਝੂਠੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।)

ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਖ਼ਬਾਰ ਨਵੀਸ ਸ. ਖ਼ੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ, ਹਰੀ ਰਾਮ ਗੁਪਤਾ ਅਤੇ ਇੰਦਰ ਭੂਸ਼ਣ ਬੈਨਰਜੀ ਵਰਗਿਆਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਲਫ਼ਜ਼ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ।

ਤੱਥ-ਪੂਜ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵੱਡੀਆਂ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਉਦੋਂ ਕੀਤੀਆਂ, ਜਦੋਂ ਉਹਨਾਂ ਤੱਥ ਦੇ

ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਵਿਖਾਈ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪਈ ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਮੀਰ ਨੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਤੱਥ ਇਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਪਰ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਕਿ ਪਿਛਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਸਿੱਖ-ਫ਼ਿਤਰਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਿਰੋਧੀ ਝੁਕਾਵਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਐਡੀ ਬਲਵਾਨ ਮਿੱਥ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਭਰ ਸਕਦੀ। ਕਈ ਵਾਰ ਲਿਖਤੀ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਣਲਿਖਤੀ ਤੱਥ ਵਧੇਰੇ ਖਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤਾਰੀਖ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤਖ਼ਲੀਕੀ ਪਹਿਲੂ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਹਿਣ ਦੀ ਦਲੀਲ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਰਕ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਾ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਤੱਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਨੁਭਵ— ਇਹ ਪੰਜ ਪੱਖ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਮਾਮੂਲੀ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਕਿ ਟਾਲਸਟਾਇ ਦਾ "ਜੰਗ ਅਤੇ ਅਮਨ" (War & Peace) ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਤ਼ਖ਼ਲੀਕੀ (creative) ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲਿਖਤੀ ਅਣਲਿਖਤੀ ਤੱਥ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀ ਫ਼ਿਤਰਤ, ਧਿਆਨ ਦੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਸੱਚ ਦੇ ਚੇਤਨਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸਿਰਜਣਾਮਕ-ਮਾਹੌਲ ਦੀ ਓਟ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ "ਬਚਿੱਤ੍ਰ ਨਾਟਕ" ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਨਾਂਹ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੀਰ ਬੁਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਭੰਗਾਣੀ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਣਾ ਸੋਲਾਂ ਆਨੇ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਹੋ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਮੀਰ ਦੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਸੱਚ ਉੱਤੇ ਢੁਕਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਦਾ ਬਾਰੀਕ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦਿਸਹੱਦੇ ਉੱਤੇ ਮੁਸਤਕਿਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੜਾ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਜਿਹਨਾਂ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਤੱਥ ਵਿਗੜਕੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਲਭਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਆਗੋ (Iago) ਫ਼ਿਤਰਤ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੀ ਤੱਥ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਦਾ ਹੋਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੰਪਿਊਟਰ, ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਅਤੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸੰਚਾਰ-ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੁਆਰਥ, ਈਰਖਾਵਾਂ, ਝੂਠ (ਕਪਟ), ਵਹਿਮਾਂ ਅਤੇ ਨੰਗੀ ਧੜੇਬਾਜ਼ੀ ਕੌਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਕਲ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਤੱਥਾਂ (facts) ਦੇ ਕੀਟਾਣੂਆਂ ਦੇ ਵਧਣ ਵਾਂਗ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਰੂਪ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਵਿਖਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਭੁੱਕ ਦਲੀਲਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਸਾਧਾਰਣ ਈਮਾਨਦਾਰ ਆਦਮੀ ਅਖ਼ਬਾਰੀ ਜਗਤ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਮਿਸਾਲਾਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਕਿੰਨਾ ਹਾਸੋਹੀਣਾ ਅਤੇ ਹਉਮੈਂ ਭਰਿਆ ਹੈ, ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਚੰਦੂ ਨਾਂਹ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਦਫ਼ਤਰੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੰਦੂ ਦਾ ਨਾਂਅ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ। ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਨੂੰ ਐਨਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਲਹਿਰ ਨਾਵਾਂ-ਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਖਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਲਾਮਤ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਤਿ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਬੜੀ ਬੇਰਹਿਮੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਗੁਮਨਾਮੀ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੰਪਿਊਟਰ, ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਅਤੇ ਸੈਟਿਲਾਈਟ ਦੀ ਚੁੰਧਿਆਉਂਦੀ ਪਕੜ ਵਾਲੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚਾਈ

ਕਾਇਮ ਹੈ। .... ਤੱਥ-ਪੂਜ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਮਹਾਨ ਰਾਜਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾ ਕੈਸਿੰਜਰ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕਿ ਸਾਡੇ ਯੁਗ ਦੀਆਂ ਵਿਕਰਾਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀਤਨਾਮ ਦੀ ਜੰਗ ਇਕ ਨਿਗੂਣਾ ਫੁੱਟਨੋਟ ਬਣਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ। ਮੈ ਸਿਰਫ ਇਹੋ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਤੱਥ ਉੱਤੇ ਯਕੀਨ ਵੀ ਕਰੋ, ਪਰ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਬੇਵਫਾਈ ਤੋਂ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਵੀ ਰਹੋ।

ਤਰਕ ਨੂੰ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਗੁਰੂ-ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਤਰਕ ਸ਼ਰਧਾ ਲੱਗੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ "ਸਿੱਖ ਦੀ ਰੂਹ" (Spirit of The Sikh) ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਲੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਰਧਾ-ਚਿੱਤਰਪਟ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਤਰਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਥਾਨਕ ਤਰਕ ਜਨਮ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਛੋਟੇ ਸਥਾਨਕ ਤਰਕਾਂ ਦਾ ਮਹਾਨ ਤਰਕ ਨਾਲ ਤਾਲ-ਮੇਲ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਮੂਨਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਦਾਸ ਨੇ ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹੁਤੇ ਸਾਰੇ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਗ੍ਰੰਥ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੂਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਤੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ, ਯਾਅਨੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੂਖਮ ਤੱਥ ਨੂੰ, ਵਧੇਰੇ ਜੁਗਤੀ ਨਾਲ ਸਾਂਭਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਨਾਲੋਂ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਮੈਕਾਲਿਫ ਅਤੇ ਗਿਆਨੀ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਕਲਾਸਵਾਲੀਆ ਗੁਰੂ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਸਮੇਂ ਵਡੇਰੀ ਤਰਕ-ਸੁਘੜਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਵੇਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਲਿਸ਼ਕਾਰੇ ਤਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਅਖੰਡ ਚਾਨਣ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਦੁਰਲੱਭ ਹੈ।

ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਕੋਈ ਸਰਬਪੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਾਲਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਓਨਾ ਚਿਰ ਪੰਥ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਓਟ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨੁਕਸਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੁਰੂ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਮਜ਼ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੈ, ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੰਭਲ ਸੰਭਲ ਕੇ ਫਾਇਦਾ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

"ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਵਿਚ ਮੈਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾ ਦੀਆਂ ਸੇਧਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਗੁਰੂ-ਬਿੰਬ ਦਾ ਸੱਜਰਾਪਣ ਸਲਾਮਤ ਰਹਿ ਸਕੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ-ਬਿੰਬ ਹੀ ਪੰਥਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੁਹਜ, ਦਰਸ਼ਨ, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ, ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੂਖਮ ਸੂਝ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਰਹਿਬਰ ਹੈ।

5.

"ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ" ਵਿਚ ਮੈਂ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਨਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਖਾਲਸਾ-ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂਹ-ਵਾਚਕ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਠੋਸ ਮਿਸਾਲਾਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਨੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ

ਸਿਹਤਮੰਦ ਚਾਲ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਿਆ। ਇਥੇ ਮੈਂ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਨਿਸ਼ੇਧਮਈ ਅਮਲ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਠੋਸ ਮਿਸਾਲਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਤੌਰ ਗਵਾਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਭ ਖਿਆਲ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ...." ਦੇ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋਣ (8-3-79) ਪਿਛੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ। ਸੋ ਮੇਰੇ ਖਿਆਲਾਂ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪੁਸ਼ਟੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੀ ਹੈ :

(ੳ) ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਇਕੱਠ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲਹਿਦਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਾਰਣ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਭਲਾ ਕਹਿਣਾ ਸ਼ੋਭਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਰੰਜਸ਼ ਵਿਚ ਬਦਲ ਲਿਆ ਪਈ ਸਿੱਖ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਅਸਥਾਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।[4]

(ਅ) ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਇਸ ਨੂੰ (ਸਿੱਖ ਧਰਮ) ਅੰਦਰਲੇ ਪਾਸਿਓਂ ਢਾਹ ਲਾਉਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸੀ।[5]

(ੲ) ਮੈਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਪਈ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਰੋਦੀ ਰੰਗ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਸਾਰੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਝੁਕਾਅ ਹਨ। ਇਸ (ਹਕੀਕਤ) ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਨਾਂਹ ਕਰਨਾ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਨਸਲੀ ਮਾਹੌਲ ਦੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਮੁਹਾਂਦਰੇ , ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ, ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਨਾ ਘੋਰ ਜ਼ੁਲਮ ਸੀ।[6]

(ਸ) ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਕੇਸ ਰੱਖਣ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ ਪਰਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਫ਼ਤਹ ਦੇ ਜੈਕਾਰਿਆਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮੁਗਲ-ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਕੁਚਲਿਆ ਅਤੇ ਇਕ ਆਜ਼ਾਦ ਕੌਮ ਬਣ ਗਏ, ਨੂੰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਫਿਰਕਾ ਪ੍ਰਸਤੀ ਗਰਦਾਨਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਮਰ ਜਾਵੇਗਾ, ਜੋ ਉਹ ਕੇਸ ਕਟਾ ਦੇਵੇ, ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਕਲ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਵੇ। ਸਿੱਖਾਂ ਵੱਲ ਸਰਪਰਸਤੀ ਦਾ ਵਤੀਰਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਨਹਿਰੂ-ਵਿਧਾਨ ਨੇ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਹਿੰਦੂ-ਰੂਪ ਕਾਂਗਰਸ ਦੀ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਨੀਤੀ ਹੈ।[7]

ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਕਰਾਮਤ ਵਰਗੀ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਦਕਾ ਉਹਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ (ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਭਾਗ-ਸ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਲਹਾਮ ਹੀ ਸਾਬਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਧਾਰਾ-25 ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਦੇਣੀ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਨੂੰ ਠੰਡੀ ਬੇਕਿਰਕ ਸਾਜਿਸ਼ ਨਾਲ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਾ ਅੰਗ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬੇਇਨਸਾਫੀ ਵਿਰੁੱਧ ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਤਬਕੇ ਨੇ ਵੀ ਆਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਉਠਾਈ।

ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ੇਧ ਗਤੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਨਿਆਰਾ ਨਾਂਹ ਰਹਿਣ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ "ਸ਼ਿਵਾ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ" ਲੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੀ "ਗੁਮਰਾਹ ਦੇਸ਼ ਭਗਤੀ" ਵਾਲੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕਦੇ ਨਾਂਹ ਭੁੱਲਣ ਵਾਲੇ ਅਪਮਾਨ ਹਨ। "ਮੈਂ ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ........." ਵਿਚ ਕਲਗੀਆਂ ਵਾਲੇ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹੁਸੀਨ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਾਂਭਣ ਲਈ ਈਮਾਨਦਾਰ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਥੋਂ ਹੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਨੂੰ ਅਮਰ ਰੂਹਾਨੀ ਤਾਕਤ ਹਾਸਲ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ "ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ" ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ

ਵਿਚ ਪੰਥ (ਬਲਕਿ ਹਰ ਮਜ਼੍ਹਬ) ਦੇ ਨਿਆਰੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮਲੀਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ੀ ਗਤੀ ਦੇ ਨਿਸ਼ੇਧ ਰੂਪ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਪਰਦਾ ਫਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦਾਸ ਨੇ ਇਸ ਲੰਮੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਯੋਗਦਾਨ ਦਾ ਵੀ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣ ਦਾ ਨਿਮਾਣਾ ਜਿਹਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਬਿਨਾਂ ਖਾਲਸਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਨਿਰਮਲ ਨਜ਼ਾਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ 'ਜ਼ਫਰਨਾਮਾ' ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਵਾਨੀ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰਾਜਸੀ ਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਚੋਰ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਹੀ ਰੂਹਾਨੀ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਧੁੰਧਲਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇ ਤਿੰਨ ਸੌ ਸਾਲ ਤੋਂ ਤਗੜਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਮੀਰ ਦੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਨਿਰੀ ਲਿਖਤੀ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵੱਜੋਂ ਪੰਥ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸਲਾਮ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਤੀਰਾ ਵੀ ਇਸ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮੈਂ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਈ ਮੈ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਵਿਚ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਮੂਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪਰ ਮੈਂ ਅਤਿ ਹਲੀਮੀ ਵਿਚ ਇਹ ਬੇਨਤੀ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਾਂਗਾ, ਪਈ ਮੈਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੇਧਾਂ ਮੁਹੱਈਆ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਿੱਖ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਧਿਆਨ ਸਮੇਂ ਪੰਥਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਬਿਪਰ-ਸੰਸਕਾਰ ਦੇ ਗੁਮਰਾਹਕੁਨ ਰੋਲ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਖਾਲਸਾ ਸਾਜਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਿਆਂ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਸਿੱਖ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਭਾਗ ਨੇ ਹਿੰਦੂ-ਇਤਿਹਾਸ ਧਰਮ ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰਾਂ ਤਕ ਹੀ ਪੰਥ ਦੀ ਅੰਦਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਲੋਂ ਲਿਖੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸ਼ੋਧ-ਪੱਤਰਾਂ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਫਰੀਦਕੋਟੀ ਟੀਕਾ ਅਤੇ ਸ੍ਰ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਆਈ. ਸੀ. ਐਸ. ਦੀ ਪੁਸਤਕ The Baisakhi of Guru Gobind Singh ਨੂੰ ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਸਿੱਖ ਦੀ ਰੂਹ" ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀ ਇਸ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਵਲ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਇਸ਼ਾਰੇ ਕੀਤੇ ਹਨ : ਜਿਵੇਂ :

(ੳ) ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਲਫਜ਼ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਨਿੰਘਮ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਸਿਰਫ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ।" ਇਹੋ ਮਿਸਾਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦੇਵ ਮਾਲਾ ਦੇ ਕੁਲ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਦੇਵੀਆਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ।[8]

(ਅ) ਸ਼ੋਕ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਪਈ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਰਤੇ ਰੰਗਾਂ ਅਤੇ ਬੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ (ਇਸਤਲਾਹਾਂ) ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਲਫਜ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਦੇ ਨਿਖੇੜ ਅਤੇ (ਪੁਰਾਣੇ) ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਚੀਰ-ਫਾੜ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰੂਹ ਹੀ ਅਗਨੀ

ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬੇਜਾਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।[੧]

ਅਫਸੋਸ ! ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ 60 ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਇਸ ਰਮਜ਼ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ।

6.

ਕੁਲ ਮਾਨਵਵਾਦੀਆਂ ਅੱਗੇ ਮੇਰੀ ਇਹ ਅਰਜ਼ ਹੈ ਪਈ ਮੈਂ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਲਿਵ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੈਗੰਬਰੀ ਰਹੱਸਾਂ, ਮੌਲਕ ਸੋਮਿਆਂ, ਜਨਮਾਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤਸਵੀਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਜਜ਼ਬ ਕਰਕੇ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਸੱਤਵੀਂ ਕਿਤਾਬ (ਕਾਂਡ) ਵਿਚ ਮੈਂ ਚੀਨ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਤਕ ਅਤੇ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਤੋਂ ਯੂਨਾਨ ਤਕ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਛੇ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਝਲਕ ਮਾਤਰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇਕੋ ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹਦਿਆਂ ਅਤੇ ਉਤਰਦਿਆਂ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਰਕੇ ਮੈਂ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਖਿਆਲ-ਉਸਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਮੈ ਹਰ ਧਰਮ ਦੀ ਹਰੀ ਕਚੂਰ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪੱਤਝੜ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਦੱਸ ਪਾਈ ਹੈ।

"ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ......." ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਸ ਕੁਦਰਤ ਅਕਾਲ ਫ਼ਤਹ, ਅੰਤਮ-ਹਾਂ, ਅੰਤਮ-ਨਾਂਹ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮੌਲਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਚਾਰ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਅਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ, ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਿੱਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਇਲਾਹੀ ਜਗਤ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਲਗਾਉ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਕੌਮ ਦੇ ਉਸ ਸ਼ੁੱਧ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਬੀਤੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਅਲੋਪ ਹੋਈਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਹੀ ਨਕਸ਼ ਪਛਾਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਚ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਮੈਨੂੰ ਕਿੰਨੇ ਵਾਰੀ ਸੁਭਾਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਈ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸਦਕਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਘਟਨਾ ਲੜੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦੱਸਣ ਵਿਚ ਅਨਪੜ੍ਹ ਮਾਵਾਂ ਮੰਨੇ-ਪ੍ਰਮੰਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੱਚ-ਝੂਠ ਦੇ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮਾਤ ਪਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਵਿਦਵਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਬੱਝਵੇਂ ਕਾਇਦੇ-ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੇ ਸੀਮਤ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਦਾ-ਚਿਤ ਅਨਪੜ੍ਹ ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਜ਼ਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੱਚ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਨਜ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਅਕਾਲ ਫ਼ਤਹ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਅਤੇ ਸੱਤਵੀਂ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸ਼ਕਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸੇ ਨਾਂਅ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ 'ਅਕਾਲ ਫ਼ਤਹ' ਨੂੰ ਫੈਲਵੇਂ ਪਰ ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦਾ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਕਾਲ-ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਉਪਰ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਗੁੰਦਦਿਆਂ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਪਕੜ ਪਰ ਕੁਦਰਤੀ ਤਰਕ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਣ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਨਿਮਰ ਸੁਝਾਅ ਦੇਣਾ ਕੁਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਗੋਚਰ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ

ਉੱਪਰ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਉਂਞ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਵਾਪਰਨਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰਖਦਾ ਹੈ।

ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ੨ ਤੋਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ੯ ਤਕ ਦੀਆਂ ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ "ਅਕਾਲ ਫ਼ਤਹ" ਵਿਚ ਦਾਸ ਦੇ ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀਆਂ ਆਮ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਾ ਆ ਸਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਜੋ ਤਰਤੀਬਵਾਰ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਅਪਕੜਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿਮਈ ਤਿੰਨੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਅਪਕੜ ਬਿੰਬ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਦਿਸ਼ਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਲੋਕ-ਯਾਦ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਗੁਰ-ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਉਹ ਸੱਜਰਾਪਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਪੰਥ ਦੇ ਜ਼ਿੰਦਾ ਰਹਿਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਅਪਕੜ ਰੂਪ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੰਥ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂ-ਰੂਪ ਦੀ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਤੇ ਕਿਸੇ ਸਮਾਚਾਰ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਬਿਨਾਂ ਅਪਕੜ ਰੂਪ ਦਾ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਕਲਗੀਧਰ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ, ਉੱਤਮ ਕਵੀ, ਮਹਾਨ ਸਿਪਾਹੀ ਅਤੇ ਸੱਚਾ ਦੇਸ਼ ਭਗਤ ਮੰਨਣ ਨਾਲ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਵਿਚ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗੀ,ਜਿਹੜੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਪਕੜ ਗੁਰੂ-ਰੂਪ ਨੇ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਸੋ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਟੈਗੋਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲ੍ਹਾ ਸ਼ਿਵਾਂ ਜੀ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਪਕੜ ਗੁਰੂ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨ ਵੱਸ ਜਾਂ ਨਿੰਦਿਆ ਵੱਸ ਅਣਡਿੱਠਾ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਲਤੀਫ਼ ਅਸਲੀਅਤ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਅਖੌਤੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸੱਚ ਦੇ ਮਸੀਹਾ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਦੇਣਾ ਚਾਹਾਂਗਾ ਪਈ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਕ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਤੋੜਨ, ਉਲਟਾਉਣ ਜਾਂ ਬਦਲਣ ਦਾ ਓਨਾ ਚਿਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ, ਤਰਕਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤਕਾਰ ਨੂੰ ਕੋਈ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਤਾਜ਼ਗੀ ਨੂੰ ਚਿਰੰਜੀਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਵਡੇਰਾ ਬਦਲ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸੱਚ ਅਤੇ ਝੂਠ ਦੇ ਸਹੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦੇਣ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਬਲਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਲੇਖਕ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇਰੇ ਅਤੇ ਵਡੇਰੀ ਕੁਦਰਤੀ ਰਵਾਨੀ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤਮ-ਹਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਮ-ਨਾਂਹ ਜਿੰਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਓਨੇ ਹੀ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰਿਣੀ ਹਨ। 'ਅੰਤਮ-ਹਾਂ' ਇਕ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਘਰ ਕੁਲ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਜਿੱਡਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਅੰਤਮ ਨਾਂਹ' ਇਕ ਡਰਾਉਣਾ ਖ਼ਾਬ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਡਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਣ ਕਣ ਵਿਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਇਸ ਦੇ ਖਲਾ ਨੂੰ ਸਾਜਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵੀ ਅੰਤਮ-ਨਾਂਹ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੋ ਅੰਤਮ-ਹਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਮ-ਨਾਂਹ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਸਰਬ ਕਾਲ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚ ਇਕੋ ਛਿਣ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇੰਞ ਮਨੁੱਖੀ ਤਕਦੀਰ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਨਿੱਖੜ ਹੈ।

ਵਲੀ-ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਕਾਵਿਮਈ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਦਾਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਸੁਭਾ ਵਾਲਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਵਲੀ-ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੰਜਾ ਸਾਹਿਬ

ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੜਾਅ ਹਨ : ਹੰਕਾਰ, ਪਛਾਣ ਤੇ ਰਹਿਮਤ।

ਪਾਠਕਾਂ ਅੱਗੇ ਮੇਰੀ ਇਹ ਬੇਨਤੀ ਹੈ, ਕਿ ਭਾਵੇਂ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਦਲੀਲ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟੇ ਸੰਪੂਰਣ ਗੁਰੂ-ਪੈਗ਼ੰਬਰਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ, ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਮੇਰੀ ਉਸ ਸੋਚਣੀ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਰੋਜ਼-ਦਿਹਾੜੀ ਦੇ ਆਮ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਅਚੇਤ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਜਗਤ ਨਿੱਤ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹਕੀਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਥੇ ਬਾਹਰਲੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਚਿਹਨ-ਚੱਕਰ ਧੁੰਧਲੇ ਪੈ ਕੇ ਕਿਸੇ ਡੂੰਘੀ ਹਕੀਕਤ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਸਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਰੋਜ਼-ਦਿਹਾੜੀ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਡੂੰਘੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਮੈਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੰਥ ਬਾਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝੇ। ਸ਼ਾਇਦ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ........" ਲਿਖਣ ਪਿਛੇ ਮੇਰੀ ਇਕ ਭਾਵਨਾ ਇਹ ਵੀ ਹੋਵੇ।

"ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ......" ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਈਂ ਮੈਂ ਕਰਾਮਾਤ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਰੱਅਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਖਾਲਸਾ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਹਿਜ-ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨਗੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਗ਼ਲਤ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਅੰਤਿਕਾ-ਅ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲਈ ਅਰਜ਼ ਹੈ ਪਈ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਵਿਚ ਜਿੰਨੀਆਂ ਵੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਆਏ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਮਤਨ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਦਾਸ ਨੇ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨੂੰ ਹਵਾਲਾ ਬਣਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ। ਇਕ ਨਿੱਕਾ ਜਿੰਨਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਲਈ ਵੀ ਮੈਂ ਸਮੁੱਚੀ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਲੈਣ ਵਿਚ ਬਿਹਤਰੀ ਸਮਝੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਕਰ ਲਿਆ ਉਸ ਤੋਂ ਤਕਰੀਬਨ ਤਿੰਨ ਸਾਲ ਪਿਛੋਂ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ Spirit of the Sikh ਦੇ ਦੋ ਵੱਡੇ ਭਾਗ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ। ਸੋ ਮੈਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਲਿਖਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫ਼ਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਉਠਾ ਸਕਿਆ। ਕੇਵਲ ਇਸ ਮੁਖਬੰਦ ਵਿਚ ਅਦੁੱਤੀ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਹਾਂ, Spirit of The Sikh ਦਾ ਛੋਟਾ ਸਰੋਦੀ ਹਿੱਸਾ (ਸਫੇ 120), ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤਰਕ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੋਹਦਾ, ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਦਾਸ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਦੀ ਸੱਤਵੀਂ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਛੋਹਾਂ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸੋ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸੱਤਵੀਂ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਇਕ ਹਵਾਲਾ ਵਰਤ ਲਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਸੁਘੜ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਪਾਠ ਦਾਸ ਨੂੰ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਲਿਖਦੇ ਸਮੇਂ ਨਸੀਬ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਝੋਲੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਂਦੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਐਬਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕੁਝ ਘੱਟ ਜਾਂਦੀ।

ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀਓ! ਕਿਤਾਬ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਸ਼ੋਭਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ-ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਰ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਸਿਰਫ ਤੁਸੀਂ ਹੀ ਹੋ । ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਪਿਛੋਂ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਅੱਠ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਤੁਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਸੱਚ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣ ਦੀ ਕਿਰਪਾਲਤਾ ਕਰਨੀ । ਕੀ 1976 ਵਿਚ "ਅਕਾਲ ਫ਼ਤਹ" ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ

ਬਾਰੇ ਦਾਸ ਨੇ ਜੋ ਕੁਝ ਕਿਹਾ, ਜਾਂ ਅੰਤਿਕਾ-ਏ ਵਿਚ ਕਲਗੀਧਰ ਦੇ ਬਾਜ਼ ਦੇ ਆਮਦ-ਛਿਣ ਬਾਰੇ 1969 ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਸੀ— ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਪੰਨਿਆਂ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸੱਚ ਬਣਕੇ ਨਹੀਂ ਲਿਸ਼ਕਿਆ?

ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀਓ! ਆਪਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਮੈਂ ਇਕ ਅਖ਼ਰੀ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਇਹ ਪਈ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੀ ਰਹਿਤ, ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਸੁੱਚਤਾ, ਸੂਰਮਗਤੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਨਿਆਰਾ ਰੂਪ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭਨਾਂ ਸੁਆਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅਛੋਹ ਅਤੇ ਉਚੇਰਾ ਰਖਣਾ। ਚੈਖੋਵ ਦੀ ਮਹਾਨ ਕਹਾਣੀ ਤਿੱਤਲੀ (grosshopper) ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਨੀਮ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਨਿਗੂਣੇ ਇਖ਼ਲਾਕ ਵਾਲੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਵਰਗੇ ਨੀਵੀਂ ਪੱਧਰ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਡਾਇਰੈਕਟਰਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਫਿਲਮਾਂ ਦੇ ਰੋਗੀ ਸਰੀਰਾਂ ਵਿਚ ਪਲਟ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ ਤੁਹਾਡੇ ਉੱਚੇ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਭਾਗ ਹੈ। ਰੰਗਮੰਚ ਉੱਤੇ ਖੇਡਣ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਲਿਖੇ ਨਾਟਕਾਂ ਅਤੇ ਫਿਲਮਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨਾਂ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਅਭਿਨੈ ਦਾ ਸੰਜੋਗ, ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਨੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਲਈ ਰੂਹਾਨੀ ਖ਼ੁਦਕੁਸ਼ੀ ਸਾਬਤ ਹੋਣਗੇ।

ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀਓ! ਪੰਥਕ ਅਪਮਾਨ ਕਦੇ ਨਾਂਹ ਭੁੱਲਣਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਣਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਹੀ ਅਮਲ, ਤੇਜ਼ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿਹਨੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਣਖ ਦੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪ ਹੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੋਖੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਆਫ਼ ਕਰਨਾ ਸਾਡਾ ਧਰਮ ਹੈ, ਪਰ ਕੇਵਲ ਉਦੋਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕਮਾਈ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹੋ ਜਾਣ। ਬੇਮਤਲਬ ਖਿਮਾਂ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੋਗ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ, ਜਿਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਛੋਹ ਨਾਲ ਪਾਵਨ ਹੋਏ ਥਾਂ ਅਤੇ ਮਕਾਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜ ਚੁੱਕੇ ਬ੍ਰਿਛ ਆਦਿ, ਬਰਬਾਦ ਨਾ-ਕਰੋ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨਮਈ ਕਿਤਾਬਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੁਹਾਡੇ ਗੁਰੂ-ਪਿਆਰ, ਹੌਸਲੇ ਦੀ ਬੁਲੰਦੀ ਅਤੇ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦੀ ਤਾਜ਼ਗੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹਨ।

ਮਹਾਨ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀਓ! "ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖ਼ਾਲਸਾ" ਦੀ ਅੱਠਵੀਂ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਤੁਹਾਡੇ ਇਸ ਸੇਵਕ ਨੇ ਖ਼ਾਲਸਾ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਜਿਹਨਾਂ ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਆਚਰਣਕ ਸੇਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਕਾਗਰ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਸਿਦਕ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਅਮਲ ਆਪ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਥਾਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ।

....

ਜੇ ਕਿਸੇ ਅਣਵੇਖੇ ਸੱਜਣ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਜਜ਼ਬਾਤ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਕੋਈ ਭਾਗ ਠੇਸ ਪਹੁੰਚਾਵੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲੇ ਖ਼ਿਮਾ ਮੰਗਦਾ ਹਾਂ। ਅਜਿਹੇ ਅਣਵੇਖੇ ਸੱਜਣਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿਲਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਈ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਦਿਆਂ ਮੇਰੇ ਇਰਾਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਸਨ। ਮੇਰੇ ਗੁਨਾਹਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਨਾ ਭੁੱਲਣਾ ਪਈ ਆਦਮੀ ਭੁੱਲਣਹਾਰ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੈਂ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਰਾਜਾ ਹਰਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਦੇ ਸਮੇਂ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਗੜ੍ਹਦੀਵਾਲਾ ਦੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਨ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਮਾਨਵੀ ਫਰਜ਼

ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਲਿਖਣ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਸੁਹਿਰਦ ਪਿਆਰ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਬੇਨਤੀ ਉੱਤੇ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਰਾਹੀਂ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਮੁਹੱਈਆ ਕੀਤੀਆਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਚਪਨ ਦੇ ਦੋਸਤ ਡਾ. ਗੁਰਤਰਨ ਸਿੰਘ ਐਮ. ਏ., ਪੀ- ਐਚ. ਡੀ. ਦਾ ਵੀ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰ ਹਾਂ, ਜਿਹੜੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਮੋੜਾਂ ਉੱਤੇ ਮੇਰੇ ਰਾਜ਼ਦਾਨ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਉਸਤਾਦ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਜੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਪਿਆਰੇ ਦੋਸਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅਹਿਸਾਨਮੰਦ ਹਾਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬੇਗਰਜ਼ ਪਿਆਰ ਰਾਹੀਂ ਇਹਨਾਂ ਬੇਰਹਿਮ ਤੇ ਉਦਾਸ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਬੇਚੈਨ ਦਿਲ ਨੂੰ ਅਥਾਹ ਧਰਵਾਸ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. When the sun of prophecy became veiled in the veil of the hidden; and the light of purity concealed in the veil of grandeur, the darkness of land of nafs of the people (who, by the light of prophecy, had gained effulgence) became effaced in its light.........Hearts turned their face from the moderation of stead fastness to turning asids; contfrariety to the degree of turning wholly away, appeard; and opens to shaitan, became the path of sway.

   (Page 234, 235)

2. In the time of the Society of Muhummad, by the blessing of the effects of descent of vahi (revelation), and of the ray of light of prophecy the rafs of the people had become eradicated from the darkness of customs.

   (Page 234)

   ਹਵਾਲਾ 1 ਅਤੇ 2 ਲਈ ਵੇਖੋ : *The Awarif u'l Ma' arif* by Shaikh Shabad-u'd-Din Suhrawardi; Tr. T. H. W. Clarke; Taj Company, 1984

3. Historical criticism, aiming at literal accuracy and exactness, comes riding on a tempest to a clumsy old end to hopless inaccuracy. (*Spirit of the Sikh,* Part II, vol. I)
4. It is unfair of the Hindus to condemn Sikhs for their attempts to cut themselves away from the mass of Hindudom. They make it a grievance that the Sikhs wish their church of stand apart.
5. But Brahminism was there to engulf it from within.
6. I assert that many revolutionary tendencies are found in the Sikh Thought, song and life. It was atrocious not to have seen this and to have ignored Sikh History, from the main features of the hostility of the recial enviroment in which Sikhism took its birth. (ਵੇਖੋ 4, 5, ਤੇ 6 ਕ੍ਰਮਵਾਰ Spirit of The Sikh, Part-II, Vol. Two, ਸਫਾ 322; Part-II, Vol.Two, ਸਫਾ 322 ; ਸਫਾ 39).
7. Mahatma Gandhi preaches against keeping of hair. He denounces Those Sikhs shouts of conquests as communal as against national,

with which they battered The Mughal tyranny and became a free nation. The Sikh will die if he cuts his hair and assumes the Hindu Shape. The patronising attitude which the Nehru constitution adopts towards The Sikhs is the policy of the Hindus Congress to include the Sikhs in The Hindus. (See : Puran Singh Studies, Jan.-April 1982, Pbi. University : From : An open Letter To Sir John Simon; page 40).

8. The words Brahman (Brahm) and Para-Brahm also come in Guru Granth but as Cunningham says "by way of illustration only." Similarly the names of all gods and goddesses of Brahminical Pantheon.

(*Spirit of The Sikh*, Part II, Vol. Two, Page 75)

9. It is to be regretted that Sikh and Hindu scholars are interpreting Guru Nanak in The futile terms of the colour he used. The brush he took; are analysing the skin flesh of his words and dissecting texts to find the Guru meaning to be same as to the Veds and Upanishads! Dead words are used to interpret the fire of the Master's Soul !

(*Spirit of The Sikh*, Part II, Vol. Two, Page 271)

ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੇ ਥੀਸਿਸ 'ਮੂਲ-ਮੰਤਰ, ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਵਿਵੇਚਨ' ਨੂੰ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਤੰਬਰ, 1982 ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸਟੱਡੀ ਸਰਕਲ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਇਸ ਮੂਲ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ "ਮੂਲ-ਮੰਤਰ" ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਵਿਚ ਸਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮਹਾਨਤਾ

ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ 14 ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ 7 ਸਮਾਸ ਇਹ ਹਨ :

ੴ ਸਤਿ ਨਾਮ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰ
ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਰੂਪ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਜਾਂ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਰੇ ਪਦ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਥੋੜ੍ਹੇ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਅਨੇਕ ਥਾਈਂ ਅਨੇਕ ਵਾਰੀ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਾਧੂ ਸਦਾ ਨੰਦ ਨੇ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾਈ ਸਾਖੀ ਰਾਹੀਂ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ "ੴ ਸਤਿਗੁਰੂ ਪ੍ਰਸਾਦਿ" ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਰ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਖ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਘੋੜੇ ਉਪਰ ਚੜ੍ਹਨ ਸਮੇਂ ਇਹ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਕਿ ਰਕਾਬ ਵਿਚ ਪੈਰ ਧਰਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਿੱਖ ਸੰਪੂਰਨ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪਾਠ ਸਰਵਣ ਕਰਵਾਏ। 'ਏਕ ਸਿੱਖ ਜੋ ਤਿਨ ਕੇ ਰਿਦੇ ਕਾ ਭੇਤੀ ਥਾ, ਕਿਹਾ, 'ਏਕੋਅੰਕਾਰ ਸਤਿਗੁਰੂ ਪ੍ਰਸਾਦਿ....' ਤਬ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਿਹਾ, 'ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਏਤਾ ਹੀ ਮਾਤ੍ਰ ਹੈ। ਆਗੇ ਇਸ ਕਾ ਪਰਮਾਰਥ ਹੈ। ਅਰਥ ਯਹ ਹੈ ਕਿ ਟੀਕਾ ਹੈ।'[1] ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸਰੂਪ ਜਾ ਸੰਖੇਪ ਸਰੂਪ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ 568 ਵਾਰੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

2. ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਮੰਤਰ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮੰਤਰ ਸਮਝਣਾ ਭਾਰੀ ਭੁੱਲ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਬੀਜ-ਮੰਤਰ ਗੁਰਮੰਤਰ ਅਤੇ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤਿ ਮੰਤਰ-ਮਾਰਗ ਨਹੀਂ, ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ, ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਨਾਮ ਹੀ ਮੰਤਰ ਹੈ :

ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਮੋਹਿ ਮੰਤ੍ਰ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੩੭੧

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫੋਕਟ ਮੰਤਰ ਜਾਲ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ

ਕੇ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਦੇ ਮੰਤਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ।[2] ਸੱਚਾ ਨਾਮ ਹੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਮੰਤਰ ਹੈ।[3] ਪੂਰਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਮੰਤਰ ਵੀ ਪੂਰਨ ਹੈ।[4] ਸਤਿਗੁਰ ਦੇ ਬਚਨ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੀ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਮੁੱਢਲਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ :

ਮੰਤ੍ਰ ਮੂਲ ਗੁਰੂ ਵਾਕ ਹੈ, ਸਚ ਸਬਦ ਸਤਿਗੁਰੂ ਸੁਣਾਏ। (20-40)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਨਾਮ' ਹੀ ਬੀਜ-ਮਾਤਰ ਹੈ, ਨਾਮ ਹੀ ਗੁਰਮੰਤਰ ਹੈ (*ਹਰਿ ਕਾ ਨਾਮੁ ਦੀਓ ਗੁਰ ਮੰਤ੍ਰ ॥* ਗਉੜੀ ੫, ਪੰ. ੧੯੦), ਨਾਮ ਹੀ ਮਹਾਂ ਮੰਤਰ ਹੈ। (*ਮਹਾਂ ਮੰਤਰ ਗੁਰੂ ਹਿਰਦੈ ਬਸਿਓ, ਅਚਰਜ ਨਾਮੁ ਸੁਨਿਓ ਰੀ ॥* ਆਸਾ ੫, ਪੰ. ੩੮੪), ਨਾਮ ਹੀ ਅਬਿਨਾਸੀ ਮੰਤਰ ਹੈ। (*ਸੁਖ ਨਿਧਾਨ ਨਾਮੁ ਪ੍ਰਭ ਤੁਮਰਾ, ਏਹੁ ਅਬਿਨਾਸੀ ਮੰਤ੍ਰ ਲੀਓ ॥* ਪੰ. ੩੮੨) ਨਾਮ ਹੀ ਅਉਖਧੁ ਮੰਤਰ ਹੈ, ਨਿਰਮਲ ਮੰਤਰ ਹੈ, ਨਾਮ ਹਰਿ ਮੰਤਰ ਹੈ, ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੀ ਮੰਤਰ ਹੈ[5] ਅਤੇ ਹਰਿ ਨਾਮ ਹੀ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਹੈ :

ਮੂਲ ਮੰਤ੍ਰ ਹਰਿ ਨਾਮ ਰਸਾਇਣ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਪੂਰਾ ਪਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੦੪੦

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਨਾਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਰੇ ਤੰਤਰ, ਮੰਤਰ, ਜੰਤਰ ਤੁੱਛ ਹਨ, ਪਾਖੰਡ ਹਨ, ਖੰਡਨ ਯੋਗ ਹਨ : *ਅਉਖਧੁ ਮੰਤ੍ਰ ਤੰਤ੍ਰ ਸਭਿ ਛਾਰ ॥* ਪੰ. ੧੯੬। ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ 'ਮੂਲ-ਮੰਤਰ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮੂਲ-ਸਿੱਖਿਆ ਅੰਕਿਤ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਨਾ ਮੰਤਰ ਹਨ ਨਾ ਮੰਤਰ ਵੰਡ, ਨਾ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ, ਨਾ ਮੰਤਰ ਲੱਛਣ, ਨਾ ਮੰਤਰ ਲਿੰਗ, ਨਾ ਉਚਾਰਣ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਫੂਲ, ਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਸਣ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮੰਤਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼, ਸਲਾਹ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਇਸ ਮੂਲ-ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਕਿਹਾ ਹੈ।

3. ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਮਾਸ '੧ਓ' ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਸਮਾਸਾਂ ਦਾ ਸਿਰਮੌਰ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਰ ਜਪੁਜੀ ਹੈ, ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸਾਰ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਅਤੇ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦਾ ਸਾਰ '੧ਓ' ਹੈ। '੧ਓ' ਗਣਿਤ ਦੇ '੧' (ਇਕ) ਅਤੇ ਓ (ਓਅੰਕਾਰ) ਦਾ ਸਮਾਸ ਹੈ। '੧' ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਟ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਅਖੰਡਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਬਖਾਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਨਾਂਹ-ਵਾਚੀ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਾਂ-ਵਾਚੀ ਸੰਕੇਤ '੧' ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ '੧' ਕੇਵਲ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦੇ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਏਕ ਏਕੋ, ਏਕੇ ਅਤੇ ਏਕੰਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪਰਮਾਣਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਅੰਕ'੧' ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਗਯਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਨਿਮਨ ਤੁਕ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ : *ਇਸੁ ਏਕੇ ਕਾ ਜਾਣੈ ਭੇਉ* (ਪੰ. ੯੩੦) ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਲਿਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਕ '੧' ਲਿਖਣ ਦੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। '੧' ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਅਖੰਡਤਾ ਅਤੇ ਅਦ੍ਵੈਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਲਈ ਅੰਕ '੧' ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ 'ਓਮ' ਅੱਖਰਾਂ ਅਤੇ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀਜ ਦੇ ਕਈ ਦ੍ਵੈਤਾਂ (ਨਿਰਗੁਣ, ਸਰਗੁਣ, ਬ੍ਰਹਮ, ਮਾਇਆ, ਪੁਰਸ਼, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ) ਅਤੇ ਕਈ ਤਨੇਕਿਆਂ (ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ ਆਦਿ) ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇਸ ਖੰਡਤਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਗਿਣਤੀ ਦਾ '੧' ਹੀ ਅਖੰਡਤਾ ਪਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਖੇ

'ਇਕ' ਅਤੇ 'ਏਕ' ਨੂੰ ਅੱਖਰਾਂ ਅਤੇ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਮੁੜ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅੰਕ '੧' ਅਖੰਡ ਹੈ, ਖੰਡ ਖੰਡ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ :

1. ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ, ਦ੍ਵੈਤ, ਅਦੁਤੀ, ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੂਪ।[6]
2. ਸਰਗੁਣ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਸਾਕਾਰੀ ਅਵਸਥਾ, ਕਰਤਾਰੀ ਸਰੂਪ।[7]
3. ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਏਕਤਾ (ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ, *ਸੀਕਰਜ ਪਾਥ*) ਪੰ. 10

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ '੧' ਨਾ ਨਿਰੋਲ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਸਰਗੁਣਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੇਵਲ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ। '੧' ਨਿਰੰਕਾਰ, ਏਕੰਕਾਰ ਅਤੇ ਓਅੰਕਾਰ, ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ, ਨਿਰਲੇਪਤਾ-ਵਿਆਪਕਤਾ, ਏਕਤਾ-ਅਨੇਕਤਾ ਸਾਰੇ ਪੱਖ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਨਿਮਨ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਨੂੰ ਏਕੰਕਾਰ, ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰਾਲਾ, ਅਮਰ ਅਜੋਨੀ, ਅਗਮੁ, ਅਗੋਚਰ, ਅਰੂਪ ਅਰੇਖ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਘਟ ਵਿਆਪਕ ਵੀ ਦਸਿਆ ਹੈ।

1. *ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰੁ ਨਿਰਾਲਾ ਅਮਰ ਅਜੋਨੀ ਜਾਤਿ ਨ ਜਾਲਾ ॥*
2. *ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਰੂਪ ਨ ਰੇਖਿਆ ਖੋਜਤ ਖੋਜਤ ਘਟਿ ਘਟਿ ਦੇਖਿਆ* ॥ਪੰ. ੮੩੮

ਅੰਕ ੧ ਵਿਚ *"ਸੂਰਜੁ ਏਕੋ ਰੁਤਿ ਅਨੇਕ, ਨਾਨਕ ਕਰਤੇ ਕੇ ਕੇਤੇ ਵੇਸ"* ਪੰ. ੧੨ ਦੇ ਭਾਵ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। '੧' ਏਕੰਕਾਰ ਇਕ-ਰਸ ਇਕ ਰੂਪ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਰਹਿਤ, ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ, ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਚੇਤਨ, ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਦ੍ਵੈਤ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ, ਜਾਂ ਰੱਬ, ਈਸਾ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ-ਰੂਹ ਦੇ ਤਨੇਕਿਆਂ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ। '੧' ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਅਨੇਕਤਾ ਠੀਕ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਦੀਆਂ ਨਾਲੇ ਦਰਿਆ ਆਪਣੀ ਅਨੇਕਤਾ ਗਵਾ ਕੇ ਇਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। '੧' ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਅਨੂਪਮ ਸਤਿ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵੰਡ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ।

4. '੧ਓ' ਦਾ ਦੂਜਾ ਸ਼ਬਦ 'ਓ' (ਓਅੰਕਾਰ) ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਓਅੰਕਾਰ', 'ਓਨਮ' ਅਤੇ 'ਓਅੰ' ਤਿੰਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ :

ਓਅੰਕਾਰਿ : *ਓਅੰਕਾਰੁ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ ॥*
ਓਅੰਕਾਰੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤਿ ॥ ਪੰ. ੯੨੯

ਓਨਮ : *ਓਨਮ ਅਖਰ ਸੁਣਹੁ ਬੀਚਾਰੁ ॥*
ਓਨਮ ਅਖਰੁ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੯੩੦

ਓਅੰ : *ਓਅੰ ਸਾਧ ਸਤਿਗੁਰ ਨਮਸਕਾਰੰ ॥*

....

ਓਅੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਕੀਓ ਅਕਾਰਾ ॥ ਪੰ. ੨੫੦

ਓਅੰਕਾਰ, ਓਂਕਾਰ, ਓਨਮ ਅਤੇ ਓਅੰ ਨੂੰ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਓਮ' ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰ ਅਤੇ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ 'ਓਮ' ਨਾਲ 'ਕਾਰ' ਪਛੇਤਰ ਲਾਇਆਂ 'ਓਂਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ 'ਕਾਰ' ਦੇ ਪੰਜ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਇਕ ਰਸ, ਅਬਦਲ, ਰੇਖਾ, ਲਕੀਰ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਰਬ ਵਿਦਮਾਨਤਾ।

ਵਿਆਕਰਣਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਅਰਥ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਪਾਣਿਨੀ (ਸੂਤਰ 2227) ਅਨੁਸਾਰ ਪਿਛੇਤਰ 'ਕਾਰ' ਵਸਤੂ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਰਣਮਾਲਾ ਵਿਚ ਹਰੇਕ ਵਰਣ ਦੇ ਪਿਛੇ 'ਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਕ' ਨੂੰ 'ਕਕਾਰ' ਅਤੇ 'ਖ' ਨੂੰ 'ਖਕਾਰ'। ਇੰਜ ਹੀ ਓਅੰ+ਕਾਰ ਓਅੰਕਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਓਅੰ ਜਾਂ ਓਮ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ।

ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ 'ਓਮ' ਦੇ ਨਿਮਨ ਅਰਥ ਉਪਲਬਧ ਹਨ :

(ੳ) ਰੱਖਿਆ ਕਰਨਾ— ਰਿਗ ਦੇਵ (1.3.7.) ਵਿਚ ਓਮ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਪਰਮਾਨੰਦ ਨੇ ਇਸ ਦੇ 19 ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ :

ਰੱਖਿਆ, ਗਤੀ, ਕ੍ਰਾਂਤੀ, ਪ੍ਰੀਤੀ, ਤ੍ਰਿਪਤੀ, ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਸਰਵਣ, ਸਮਰਥ, ਅਨੁਰੋਧ, ਕ੍ਰਿਆ, ਇੱਛਾ, ਦੀਪਤੀ, ਅਲਿੰਗਨ, ਹਿੰਸਾ, ਦਾਨ, ਭਾਗ, ਵਿਧੀ।

(ਅ) ਪਵਿੱਤਰ, ਸ਼ੁਭ, ਉੱਤਮ, ਰੂਹਾਨੀ

(ੲ) ਹਾਂ ਜੀ, ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ, ਪਰਵਾਨਗੀ

(ਸ) ਇਕ ਈਸ਼੍ਵਰ ਦਾ ਵਾਚਕ

(ਹ) ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕਿਰਪਾ, ਮਿਹਰ

(ਕ) ਆਦੇਸ਼

(ਖ) ਸ਼ੁਭ ਲਗਨ, ਉੱਤਮ ਮਹੂਰਤ

ਓਮ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਨੂੰ ਤਿੰਨ, ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ, ਚਾਰ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਮਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਰੀਤਾਂ ਨਾਲ ਆ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤਿੰਨ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਵੰਡ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ 26 ਪ੍ਰਕਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਇਹ ਹਨ :

1. ਤਿੰਨ ਮਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਅ, ਉ, ਮ ਕਰਮਵਾਰ ਤਿੰਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਵੈਸ਼ਵਾਨਰ, ਤੈਜਸ, ਪ੍ਰਾਗਯਾ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ।

ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਿੰਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਪਨ, ਸਖੋਪਤਿ ਦੀਆਂ ਸੰਕੇਤਕ ਹਨ। ਤਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ : ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ ਦੀਆਂ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਰਾਟ, ਹਿਰਨ ਗਰਭ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਇਤਿ ਆਦਿ।

ਓਮ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੈਦਿਕ ਅਤੇ ਅਵੈਦਿਕ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬੋਧੀ ਓਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਤਰ 'ਓਂਮ ਮਣੀ ਪਦਮੇ ਹੂੰ' ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਜੈਨੀ 'ਓ ਸਿਧਾਯਨਮ' ਵਿਚ 'ਓਮ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮੇਂ ਗਤੀ ਨਾਲ ਹਿੰਦੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਓਮ ਦੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਲੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲੋਪ ਹੁੰਦੀ ਗਈ ਅਤੇ ਰਸਮੀ, ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਵਰਤੋਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਗਈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਕਈ ਤਨੇਕਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਅਤੇ ਸਰਵਣ ਉੱਚੀਆਂ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਵੇਦ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਨੀਵੀਂ ਕੁਲ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਸਰਵਣ ਕਰਨਾ ਮਹਾਂ ਅਪਰਾਧ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਓਮ

ਸ਼ਬਦ ਉੱਚੀ ਕੁਲ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਨੀਵੀਆਂ ਅਪਵਿੱਤਰ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ ਸੁਣਨਾ ਵਰਜਿਤ ਸੀ। (ਪੋਨੀਅਰ, ਡਸਨ) ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ ਓਮ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਔਮ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਕਾਫ਼ੀ ਸਮੇਂ ਤਕ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਓਅੰਕਾਰ ਵਿਚਲੇ ਓਮ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮਾਤਰਾਂ ਮੰਨ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਪਰੰਪਰਾਈ ਤਨੇਕਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ, ਪੰਡਿਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਿਰੋਤਮ, ਗਿਆਨੀ ਬਦਨ ਸਿੰਘ, ਬਾਬਾ ਮੰਗਲ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਸੋਢੀ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਅਮੀਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ, ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਉੱਤੇ ਆਰੋਪਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ ਕਿ ਓਮ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਕੇਵਲ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਇਸ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ। ਇਸ ਪੂਰਬ ਧਾਰਨਾ ਅਧੀਨ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਓਮ' ਨੂੰ '੧ਓ' ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਦਾ ਕੰਮ ਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਸਣੇ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਦੇ ਸੁਣ ਅਤੇ ਬੋਲ ਸਕਣ। ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਬਿਰਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਨ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਓਅੰ ਨੂੰ ਕੋਈ ਪੜ੍ਹਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਦੇਣ ਦਾ ਨਿਸਚਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਪੰਡਤਾਂ ਦੀ ਅਕਲ ਤੇ ਪੜਦਾ ਪੈਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਸਾ ਨਹੀਂ। ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਨਾਤਨੀ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਕਾਈ ਮੰਨਕੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਧਾਤੂ-ਗਤ ਅਰਥ-ਪਾਸਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ੧ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ 7 ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ :

1. ਓਅੰਕਾਰ-ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਓਅੰਕਾਰ, ੧ਓ ਤੇ ਏਕੰਕਾਰ ਅਤੇ ਓਮ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ .... ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ। (ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ, *ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ*)।
2. ਓਅੰਕਾਰ—ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਅਰਥਾਤ ਈਸ਼ਵਰ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਘਟ ਘਟ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪਰਮਾਤਮਾ। (ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਸ. ਸ. ਕੋਹਲੀ)।
3. ਓਅੰਕਾਰ—ਰਖਿਅਕ, ਬਚਾਉਣ ਵਾਲਾ (ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ)।
4. ਓਅੰਕਾਰ—ਕਰਤਾਰ, ਸਮਸਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਦਿ ਸਮੂਹ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ।
5. ਕੁਦਰਤ (ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ)।
6. ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ (ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ)।
7. ਓਅੰਕਾਰ ਧੁਨੀ ਹੈ, ਆਵਾਜ਼ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਹੈ (ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ)।

ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮੂਲਿਕ ਸਾਂਝ ਵੀ ਹੈ। ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਜਿਸ ਮੂਲ ਲਕਸ਼ ਦਾ ਹਰੇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪੱਖ। ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਸਰਗੁਣ ਦਸਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਓਅੰਕਾਰ ਪਦ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ

ਅਨੇਕ ਭਾਂਤੀ ਅਤੇ ਅਨੇਕ ਗੁਣੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਰਚੈਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਓਅੰਕਾਰ ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਲਕਸ਼ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸਫਰ ਅਵਸਥਾ ਏਕੰਕਾਰੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਏਕੰਕਾਰ ਦਾ 'ਫੁਰਨਾ' ਕਿਸੇ ਅਗੰਮੀ 'ਧੁਨਿ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਰਾਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ' ਧੁਨਿ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਓਅੰਕਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਰੀ ਨਾਮ-ਰੂਪੀ ਰਚਨਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ :

ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਕਾਰ ਹੋਇ ਏਕੰਕਾਰ ਅਪਾਰ ਸਦਾਯਾ।
ਏਕੰਕਾਰਹੁੰ ਸਬਦ ਧੁਨਿ ਓਅੰਕਾਰ ਆਕਾਰ ਬਣਾਯਾ ।(26.2)

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਆਕਾਰ ਓਅੰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਹਨ। ਇਕ 'ਕਵਾਉ' ਨਾਲ ਜਾਂ 'ਹੁਕਮਿ' ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਆਕਾਰ ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਕ੍ਰੋੜਾਂ ਸ਼ਕਲਾਂ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈਆਂ ਪਰ ਇਸ ਅਨੇਕ ਭਾਂਤੀ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਘਟਦਾ ਵਧਦਾ ਨਹੀਂ। (4.6)

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਰਚਨਹਾਰੀ ਕਰਤਾਰੀ ਜਾਂ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਭੂ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਓਮ ਨੂੰ ਅਵ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਰੱਖਿਅਕ ਭਾਵ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਹੈ, ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਭਾਵ 'ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ' ਹੈ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਤ ਕਾਲ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਓਅੰਕਾਰ ਉਤਪਾਤੀ ਕੀਆ ਦਿਨਸੁ ਸਭ ਰਾਤੀ ॥ ਪੰ. ੧੦੦੩

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਮਾਇਆ, ਕਾਲ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਓਅੰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਏਕੰਕਾਰ ਦਾ ਹੀ ਸਰਬ ਸਮਰੱਥ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਦੋ ਨਹੀਂ ਇਕੋ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਸਰਗੁਣਤਾ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਵਿਚ ਸਦਾ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

੧ਓ '੧' ਅਤੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਰਥਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ '੧ਓ' ਦੇ ਨਿਮਨ ਚਾਰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

1. ਪਰਮ-ਹਸਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਕ ਹੈ ਜੋ ਉਤਪਤੀ, ਪਾਲਣਾ ਅਤੇ ਸੰਘਾਰ ਦੀ ਮਾਲਕ ਹੈ।
2. ੧ਓ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ (ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ)।
3. ਇਕ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਾਹਿਗੁਰੂ (ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ)।
4. ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ (ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਵੀਰ ਸਿੰਘ)।
5. ਨਿਰਗੁਣ ਅਤ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚ-ਵਿਚਾਲੀ ਅਵਸਥਾ। ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ '੧ਓ' ਉਸ ਹਾਲਤ ਦਾ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜੋ ਅਕਥਨੀਯ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਉਰੇ ਕਰਤਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਹੈ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ)।

ਨਿਰਣਾ : '੧ਓ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਰਾਹੀਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। '੧ਓ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਫੁਰ, ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ :

ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਕਾਰ ਹੋਇ ਏਕੰਕਾਰ ਅਪਾਰ ਸਦਾਇਆ ॥
ਏਕੰਕਾਰੋ ਸਬਦ ਧੁਨਿ ਓਅੰਕਾਰ ਅਕਾਰ ਬਣਾਇਆ ॥ (26.2)

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਤਿੰਨ-ਪੱਖੀ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਨਿਮਨ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਹੈ :

ਆਪੀਨੈ (ਨਿਰੰਕਾਰ)
ਆਪ ਸਾਜਿਓ (ਏਕੰਕਾਰ)
ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ ॥ (ਓਅੰਕਾਰ)
ਦੁਜੀ ਕੁਦਰਤ ਸਾਜੀਐ (ਓਅੰਕਾਰ ਤੋਂ ਜਗਤ ਪਸਾਰਾ)
ਕਰਿ ਆਸਣ ਡਿਠੋ ਚਾਉ ॥ (ਓਅੰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਦਮਾਨਤਾ)

ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਤੱਥ ਬਹਤੁ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਏਕੰਕਾਰ ਅਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਕਰਕੇ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਾਂ ਏਕੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਨਿਰਗੁਣ, ਨਿਰਵਿਕਲਪ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸਰਗੁਣ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਕ ਹੈ, ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਏਕੰਕਾਰ ਅਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਸਮਾਪਤੀ ਤੇ ਵੀ ਉਹ ਇਕ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ :

1. *ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਕਾਰ ਆਪ ਨਿਰਗੁਨ ਸਰਗੁਨ ਏਕ ॥*
   ਏਕਹਿ ਏਕ ਬਖਾਨਨੋ ਨਾਨਕ ਏਕ ਅਨੇਕ ॥ ਪੰ. ੨੫੦
2. *ਤੂੰ ਏਕੰਕਾਰ ਨਿਰਾਲਮ...... ਪੰ. ੧੦੩੯*

ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਵਿਚ ਵੇਖੋ ਨਿਮਨ ਤੁਕਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਓਅੰਕਾਰ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਤੇ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਤੋਂ ਦਸੀ ਗਈ ਹੈ :

ਓਅੰਕਾਰ ਸਭ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਈ ॥ ਪੰ. ੧੦੬੧
ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਕਾਰੁ ਉਪਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੦੬੫
ਏਕੰਕਾਰੁ ਏਕੁ ਪਾਸਾਰਾ ਏਕੈ ਅਪਰ ਅਪਾਰਾ ॥ ਪੰ. ੮੨੧

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਏਕੰਕਾਰ ਅਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਹੈ :

1. *ਦ੍ਰਿਸਟ ਆਵੈ ਸਭੁ ਏਕੰਕਾਰੁ ॥ ਪੰ. ੧੯੮*
2. *ਆਪ ਅਕਾਰੁ ਆਪ ਨਿਰੰਕਾਰ ॥ ਪੰ. ੮੬੫*
3. *ਏਕੰਕਾਰ ਅਵਰੁ ਨਹੀਂ ਦੂਜਾ ਨਾਨਕ ਏਕੁ ਸਮਾਈ ॥ ਪੰ. ੯੩੦*

ਸਤਿਨਾਮ

ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਸਮਾਸ ਹੈ, ਸਤਿਨਾਮ। ਸਤਿ ਅਤੇ ਨਾਮ '੧' ਅਤੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਵਾਂਗ

ਸੁਤੰਤਰ ਪਦ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਠੇ ਵੀ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਸਤਯ' ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਸਤਿ' ਅਤੇ 'ਸੱਚ' ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸਤਯ' ਦਾ ਧਾਤੂ 'ਅਸ' ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਹੋਣਾ', ਹੋਂਦ, ਹਾਜ਼ਰ। 'ਅਸ' ਤੋਂ 'ਸਤਯ' ਅਤੇ 'ਸਤਯ' ਤੋਂ 'ਸਤਿ' ਬਣਿਆ ਹੈ। 'ਸਤਿ' ਦਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ 'ਸਚੁ' ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਪਰਿਮਾਰਥਕ (ਅਸਲੀ ਤੇ ਸਦੀਵੀ) ਸਤਾਂਵਾਲਾ। ਸਤਿ ਅਤੇ ਸੱਚ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਹਸਤੀ ਸਤਾ, ਮੌਜੂਦਗੀ, ਵਿਦਮਾਨਤਾ, ਸਵੀਦਤਾ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਵਿਆਪਕ ਸੱਚ ਲਈ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਸਤਿਨਾਮ' ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ 'ਸਤਿ' 'ਨਾਮ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹੈ। 'ਸਤਿ' ਅਤੇ 'ਨਾਮ' ਦੋਵੇਂ ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਿਦਮਾਨਤਾ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। 'ਸਤਿ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਸੱਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਜੋ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲ ਅਤੀਤੀ 'ਸਤਿ' ਹੈ। ਇਹ 'ਸੱਤਾ' ਨਾਮ ਰੂਪ ਸਾਰੇ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਮ 'ਸਤਿ' ਹੈ ਪਰ 'ਸਤਿ ' ਕੇਵਲ 'ਨਾਮ' ਨਹੀਂ। 'ਸਤਿ' ਸੱਚ ਸਰੂਪ ਵਿਚ 'ਨਾਮ' ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਤੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਅਤੀਤੀ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ 'ਨਾਮ' ਰਾਹੀਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਕੇਵਲ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲ 'ਸਤਿ' ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲ ਅਤੀਤੀ 'ਸਤਿ' ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ 'ਸਤਿ'ਕੇਵਲ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲ 'ਸਤਿ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਦੇਵਾ ਸਿੰਘ, ਸੋਢੀ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਅਮੀਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਨੇ ਇਸ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ— 'ਭੂਤ ਭਵਿਖ ਵਰਤਮਾਨ ਤਿੰਨਾਂ ਕਾਲਾਂ ਮੇਂ ਸਤਿ ਟੇਕ ਰਸ ਹੈ'। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ, ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ 'ਤਿੰਨ ਕਾਲ ਇਕ ਰਸ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਹੋਂਦ' ਕੀਤੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਲ ਅਨਾਦੀ ਨਹੀਂ, ਆਦਿ ਅੰਤ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸਤਿ ਕੇਵਲ ਤ੍ਰੈਕਾਲ ਸਤਿ ਨਹੀਂ, ਤ੍ਰੈਕਾਲ ਅਤੀਤੀ ਸਤਿ ਹੈ। ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸਤਯਤਾ, ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਹੈ' ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਹੈ ਹੈ ਆਖਾ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ ਕੋਟੀ ਹੂ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ ॥
ਆਖੂ ਆਖਾ ਸਦਾ ਸਦਾ ਕਹਿਣ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ ॥ ਪੰ. ੧੨੪੧
ਤੂ ਹੈ ਹੈ ਵਾਹੁ ਤੇਰੀ ਰਜਾਈ । ਪੰ. ੧੩੨੯

ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲ ਅਤੀਤ 'ਸਤਿ' ਇਕ ਰਸ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ, ਸਦੀਵਤਾ, ਇਕਸੁਰਤਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਉਸਦੇ ਸੁਭਾਵਕ ਲਛਣ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਸਰੂਪ *'ਆਦਿ ਅਨੀਲ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਦ ਜਗੁ ਜਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸ'* ਵਾਲਾ ਹੈ। ਕਾਲ-ਪ੍ਰਲਾੜੀ, ਮਰਨਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਭੌਤਿਕ ਰਚਨਾ ਸੱਚ ਦੇ ਉਲਟ 'ਕੱਚ' ਅਤੇ 'ਸਤਿ' ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਅਸਤਿ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵੇਦਾਂਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲਾ ਛਲ, ਭਰਮ, ਰੱਸੀ ਦਾ ਸੱਪ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਤਿ ਦੇ ਸਾਪੇਖ ਅਸਤਿ ਹੈ। ਕਾਲ-ਵਾਚੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਰਤਾ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਖੁਦ ਵਿਦਵਾਨ ਹੈ। ਇਹ 'ਸਤਿ' ਦੀ ਸੱਚ ਕਰਨਾ ਹੈ :

1. *ਆਪਿ ਸਤਿ ਕੀਆ ਸਭੁ ਸਤਿ ॥ ਤਿਸ ਪ੍ਰਭ ਤੇ ਸਗਲੀ ਉਤਪਤਿ ॥ ਪੰ. ੨੯੪*

2. ਸਚੁ ਸਚੁ ਸਚੁ ਸਭੁ ਕੀਨਾ ॥ ਕੋਟਿ ਮਧੇ ਕਿਨੈ ਬਿਰਲੈ ਚੀਨਾ ॥ ਪੰ. ੨੭੯

ਸ਼ੰਕਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਅਤੇ ਭਰਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਿਸ਼ਚੈ-ਪੂਰਵਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ। ਜੀਵ ਦੀ ਉਪਜ ਵੀ 'ਸਤਿ' ਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ 'ਸਤਿ' ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਹੀ ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ-ਕਰਤੱਵ ਹੈ।

ਨਾਮ

'ਸਤਿ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ 'ਨਾਮ' ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਸਤਿ' ਨਾਮ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਅਤੇ ਘਟ ਘਟ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ।

ਨਾਮ ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਨਾਮਨੁ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਧਾਤੂ ਹੈ 'ਮਨਾ' ਜਿਸਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਯਾਦ ਕਰਨਾ, ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ।

ਨਾਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਮੇਲਣਹਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ-ਸਤਯਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਮ ਆਸਰੇ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਫਾਤੀ ਨਾਮ ਜਾਂ ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਲਿਹਾਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਕਤਰੇ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕੋਈ ਜਾਤੀ ਨਾਮ ਨਹੀਂ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਾਚਕ ਪਦ 'ਸਤਿ' ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਾ ਪੂਰਬਲਾ ਜ਼ਾਤੀ ਨਾਮ ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ ਕਥੇ ਤੇਰੇ ਜਿਹਵਾ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਮੇਰਾ ਪਰਾਪੂਰਬਲਾ ॥

ਪੰ. ੧੦੮੩

ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ

ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਸਮਾਸ 'ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ' ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਰਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਤਾ ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਕਰਤਾ, ਕਰਤਾਰ, ਕਰਣਹਾਰ, ਕਰਣ-ਕਰਾਵਣਹਾਰ, ਕਰਣ-ਕਾਰਣ, ਕਰਨੈਹਾਰ ਆਦਿ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਭ ਥਾਈਂ ਵਿਚਾਰ ਇਹੋ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਭਰਤਾ, ਹਰਤਾ, ਇਕੋ 'ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ' ਹੈ ਕੋਈ ਹੋਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇਵੀ, ਦੇਵਤਾ, ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਨਹੀਂ :

ਏਕੋ ਕਰਤਾ ਜਿਨਿ ਜਗੁ ਕੀਆ ॥ ਪੰ. ੧੧੮੮

'ਪੁਰਖੁ' ਕਰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹੈ । ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਪੁਰਸ਼' ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵੈਦਿਕ ਜਾਂ ਸਾਂਖਵਾਦੀ ਪੁਰਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਥੇ ਪੁਰਖੁ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਵਿਆਪਕਤਾ : ਕਰਤਾ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੁਰਖੁ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਦਮਾਨਤਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਥਾਈਂ ਹੋਇਆ ਹੈ :

(ੳ) ਉਹ ਅਬਿਨਾਸੀ ਪੁਰਖੁ ਹੈ
ਸਭ ਮਹਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ ॥ ਪੰ. ੭੫੯

(ਅ) ਪੂਰਿ ਰਹਿਆ ਸਰਬਤ੍ਰ ਮੈ ਸੋ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤਾ ॥ ਪੰ. ੧੧੨੨

ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਿਗ ਵੈਦਿਕ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਂਖ ਦੇ ਅਕ੍ਰਿਤੀ ਪੁਰਸ਼ ਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਕਰਤਾ ਕਰਣ-ਕਾਰਨ, ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥ ਅਤੇ ਇਕੋ ਹੈ। ਵੇਦਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚਲੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਹਿਰਣਗਰਭ, ਪਰਜਾਪਤੀ, ਵਿਸ਼ਵ-ਕਰਮਾ, ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਕੋ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਭਰਤਾ, ਹਰਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਅਨਾਦੀ ਨਹੀਂ ਨਾ ਹੀ ਕਾਲ ਅਨਾਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਭ ਕਰਤੇ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਭਾਜਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਦੇਵਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਖੰਡ ਖੰਡ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਜੀਵ-ਰਚਨਾ ਚਾਰ ਜਾਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਸਾਂਖ ਪੁਰਸ਼ ਵਾਂਗ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸਭਨੀਂ ਥਾਈਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋ ਕੇ ਸਭ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਤੇ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਕਰਤਾ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਰੱਬ ਵਾਂਗ ਨਿਰਾ ਘਾੜਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਰਬ ਸਮਰੱਥ, ਨਮਿਤ ਅਤੇ ਉਪਾਦਾਨ ਦੋਵੇਂ ਕਾਰਣ ਹੈ। ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਦੀ ਕਿਰਤ ਜੈਮਿਨੀ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਮਿਮਾਂਸਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਦਿ ਵੀ ਹੈ, ਅੰਤ ਵੀ ਅਤੇ ਇਹ ਪਾਸਾਰਾ ਕਈ ਵਾਰੀ ਪਸਰਦਾ ਹੈ। ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਅਨਾਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਮਾਇਆ ਦਾ ਇਕ ਧੋਖਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਤਿ ਕੀ ਕਿਰਤ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਧਰਮ ਕਮਾਉਣ ਦਾ ਅਸਥਾਨ ਹੈ। ਕਰਤਾ, ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੇਡ ਚਲਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰ

੧ਓ ਸਤਿਨਾਮ, ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਤਯਤਾ, ਨਾਮ ਦੀ ਵਿਦਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਕਰਣਕਾਰਨ, ਸਰਬ ਸਮਰੱਥ ਅਤੇ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਨਾਲ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਸਾਂਝ ਦਰਸਾ ਕੇ 'ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਛਿਦਰਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ 'ਡਰ' ਅਤੇ 'ਵੈਰ' ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਜੀਵ ਦੀ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਆਤਮਕ ਹੋਂਦ ਕਾਰਣ ਜੀਵ ਨੂੰ ਵੀ ਭਉ ਅਤੇ ਵੈਰ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਪਰ ਅੱਜ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਬਣਤਰਾਂ, ਸਾਰੀ ਕਾਨੂੰਨ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਮਝੌਤੇ 'ਡਰ' ਅਤੇ ਵੈਰ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਦੇਵ-ਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ, ਕਰੋਪੀਆਂ, ਸਰਾਪਾਂ ਅਤੇ ਦੰਡਾਂ ਕਾਰਣ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ 'ਭਉ' ਅਤੇ 'ਵੈਰ' ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ 'ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਸੰਤੁਲਤ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਨੂੰ ਸਮੇਤ ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥਕ ਘਾੜਤਾਂ ਦੇ ਡਰ ਅਧੀਨ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਚੰਨ, ਸੂਰਜ ਸਾਰੇ ਰੱਬੀ ਭੈ ਵਿਚ ਹਨ।[8] ਇਹ 'ਡਰ' ਦੈਵੀ 'ਹੁਕਮ' ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਕੁਦਰਤੀ ਘਾੜਤ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਘਾੜਤਾਂ ਭੈ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ

'ਭਉ' ਸਾਧਾਰਣ 'ਭਉ' ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਰਬ ਜੀਆਂ, ਜੰਤਾਂ, ਧਰਤੀਆਂ, ਸੂਰਜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਰੱਬੀ 'ਹੁਕਮ' ਹੈ, ਡਾਢਾ ਅਮੋੜ ਹੁਕਮ :

ਡਰਪੈ ਧਰਤਿ ਆਕਾਸੁ ਨਖ੍ਹਤ੍ਰਾ ਸਿਰ ਊਪਰਿ ਅਮਰੁ ਕਰਾਰਾ ॥ ਪੰ. ੯੯੮

ਇਸ ਰੱਬੀ 'ਹੁਕਮ' ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ 'ਨਿਰਭਉ' ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਵੈਰ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥ ਹਨ ਵੈਰ-ਰਹਿਤ, ਦਵੈਸ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ । ਈਰਖਾ, ਘ੍ਰਿਣਾ, ਦੁਸ਼ਮਣੀ, ਨਫਰਤ ਤੇ ਬਦਲੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ । 'ਭਉ' ਅਤੇ 'ਵੈਰ' ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੀ ਅਰਥ ਰਖਦੇ ਹਨ ਜੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹਸਤੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਤਾਂ ਅਦ੍ਵੈਤ ਹੈ। ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ '੧ਓ' ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਸਰਬ-ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਰੱਬ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਤੀ, ਕੌਮ ਜਾਂ ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਉਹ 'ਜ਼ਬਾਰ' ਅਤੇ 'ਕਹਾਰ' ਹੈ। ਉਹ ਸਤਿ ਨਿਰਜੰਨ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਮਿਠਬੋਲੜਾ ਅਤੇ ਬਖਸ਼ਿੰਦ ਹੈ। ਉਹ ਸਤਿ, ਚਿਤ, ਆਨੰਦ ਸ਼ਾਂਤ, ਅਡੋਲ ਅਤੇ ਸਭ ਲਈ ਸੁਹਿਰਦ ਹੈ। ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦਾ ਪਰਮ-ਸੱਚ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰ ਹੈ, ਡਰਨ, ਮਰਨ, ਬਿਸਮਨ, ਕਾੜਿਆਂ, ਦੁੱਖਾਂ, ਭੁੱਖਾਂ, ਬੰਧਨਾਂ, ਧੰਦਿਆਂ, ਪਾਪਾਂ ਸੋਚਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਨਿਮਨ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਨਾ ਓਹੁ ਮਰਤਾ ਨਾ ਹਮ ਡਰਿਆ ॥
ਨਾ ਓਹੁ ਬਿਨਸੈ ਨਾ ਹਮ ਕੜਿਆ ॥
ਨਾ ਓਹੁ ਨਿਰਧਨੁ ਨਾ ਹਮ ਭੂਖੇ ॥ ਨਾ ਓਸੁ ਦੂਖੁ ਨਾ ਹਮ ਕਉ ਦੂਖੇ ॥
ਅਵਰ ਨ ਕੋਊ ਮਾਰਨਵਾਰਾ ॥ ਜੀਅਉ ਹਮਾਰਾ ਜੀਉ ਦੇਨਹਾਰਾ ॥ ੧॥
ਰਹਾਉ

ਨਾ ਉਸੁ ਬੰਧਨ ਨਾ ਹਮ ਬਾਧੇ ॥ ਨਾ ਉਸੁ ਧੰਧਾ ਨਾ ਹਮ ਧਾਧੇ ॥
ਨਾ ਉਸੁ ਮੈਲੁ ਨ ਹਮ ਕਉ ਮੈਲਾ ॥ ਓਸੁ ਅਨੰਦੁ ਤ ਹਮ ਸਦ ਕੇਲਾ ॥ ੨
ਨਾ ਉਸੁ ਸੋਚੁ ਨ ਹਮ ਕਉ ਸੋਚਾ॥ ਨ ਉਸੁ ਲੇਪੁ ਨ ਹਮ ਕਉ ਪੋਚਾ॥
ਨਾ ਉਸੁ ਭੂਖ ਨ ਹਮ ਕਉ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ॥ ਜਾ ਉਹੁ ਨਿਰਮਲੁ ਤਾਂ ਹਮ ਜਚਨਾ॥
ਹਮ ਕਿਛੁ ਨਾਹੀ ਏਕੈ ਓਹੀ ॥ ਆਗੈ ਪਾਛੈ ਏਕੋ ਸੋਈ ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਿ ਖੋਏ ਭ੍ਰਮ ਭੰਗਾ ॥
ਹਮ ਓਇ ਮਿਲਿ ਹੋਏ ਇਕ ਰੰਗਾ ॥ ਪੰ. ੩੯੧

ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ

ਅਕਾਲ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਮੂਰਤਿ ਦਾ ਧੁ ਧਾਤੂ ਹੈ 'ਮੂਰਛ' । ਇਹ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਿੰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਸਥੂਲਤਾ, ਸਰੀਰ ਰੂਪ, ਪਿੰਡ, ਸ਼ਕਲ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ, ਸਾਖਿਆਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਮਾਨਵੀਕਰਣ, ਅਵਤਰਣ, ਮੂਰਤੀਮਾਨਤਾ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮੂਰਤਿ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ, ਅਰੂਪ ਨੂੰ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮੂਰਤਾਂ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਨ ਕਰਨਾ, ਕਾਲ ਅਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਕਾਲ, ਅਨੰਤ, ਅਸੀਮ ਨੂੰ ਕਾਲ ਅਤੇ ਪੁਲਾੜ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। 'ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਜਿਹੇ ਉਪਰਾਲੇ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਤਿ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਅਕਾਲ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹੱਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। 'ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ' ਵਿਚ 'ਮੂਰਤਿ' ਪਦ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਰੂਪ ਭੌਤਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਜਾਂ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੂਜਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਬੇਬੀਲੋਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਰੋਮਨ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਆਮ ਸੀ। ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਬੋਧੀ ਧਰਮ ਵਿਚ ਚੀਨ, ਮਿਸਰ ਅਤੇ ਜ਼ਾਪਾਨ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬੁੱਤ-ਪੂਜ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ 'ਕਾਲੇ ਪੱਥਰ' ਦੀ ਪੂਜਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬੁੱਤ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮੂਰਤਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅਵਤਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੂਰਤ ਜਾਂ ਮੂਰਤ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਘੜਿਆ, ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਜੋਤਿ ਹੈ :

ਥਾਪਿਆ ਨ ਜਾਇ ਕੀਤਾ ਨ ਹੋਇ ॥
ਆਪੇ ਆਪਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਸੋਇ ॥ ਪੰ. ੨

ਪਰਮਾਤਮਾ-ਹਕੀਕਤ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਅਕਾਲ, ਅਜੂਨੀ ਅਤੇ ਸੈਭੰ ਹੈ। ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਇਕ ਰਸ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਮੂਰਤਿ ਹੈ।

ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ

'ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੀ ਅਜੂਨੀ ਅਤੇ ਸੈਭੰ ਰਾਹੀਂ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜੂਨੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ ਪਰਮਾਤਮ ਮੂਰਤਿ ਕਾਰਣ-ਰਹਿਤ, ਆਦਿ ਰਹਿਤ, ਗਰਭ, ਗਰਭ ਰਹਿਤ, ਜਨਮ-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਜੂਨ-ਰਹਿਤ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਸਾਰੇ ਦੇਵਤੇ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਅਵਤਾਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਕਾਲ-ਜਾਲ ਵਿਚ ਹਨ ਅਤੇ ਮਰਨਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਕਰਤਾ-ਪੁਰਖ ਅਕਾਲ-ਮੂਰਤਿ ਮਾਤਾ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਜਨਮ-ਜੂਨ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ, ਸ੍ਵੈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ :

ਸੋ ਬ੍ਰਹਮ ਅਜੋਨੀ ਹੈ ਭੀ ਹੋਨੀ ਘਟ ਭੀਤਰਿ ਦੇਖੁ ਮੁਰਾਰੀ ਜੀਉ ॥
ਜਨਮ ਮਰਨ ਕਉ ਇਹੁ ਜਗੁ ਬਪੜੋ ਇਨਿ ਦੂਜੈ ਭਗਤ ਵਿਸਾਰੀ ਜੀਉ ॥ ਪੰ. ੫੯੮

'ਅਜੂਨੀ' ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਖੰਡਨ ਹੈ। 'ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ' ਕਿਸੇ ਇਕ ਮੂਰਤ, ਕਿਸੇ ਇਕ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਾਰੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ :

ਤੂ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮੇਸੁਰ ਜੋਨਿ ਨ ਆਵਹੀ ॥
ਤੂ ਹੁਕਮੀ ਸਾਜਹਿ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਾਜ ਸਮਾਵਹੀ ॥

ਤੇਰਾ ਰੂਪ ਨਾ ਜਾਈ ਲਖਿਆ ਕਿਉਂ ਤੁਝਹਿ ਧਿਆਵਹੀ ॥
ਤੂ ਸਭ ਮਹਿ ਵਰਤੇ ਆਪਿ ਕੁਦਰਤ ਦੇਖਾਵਹੀ ॥ ਪੰ. ੧੦੯੫

ਸੈਭੰ

ਸੈਭੰ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਾਲਾ, ਸ੍ਵੈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਜਾਂ ਸੁਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਈਂ 'ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ' ਪਾਠ ਇਕੋ ਪੰਗਤੀ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ, ਪਰਮ-ਹਕੀਕਤ, ਪਰਮਾਤਮਾ-ਹਸਤੀ ਆਕਾਰ-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਅਜੂਨੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕਾਰਣ ਉਹ ਆਪ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੰਭਉ
ਕਲਿ ਅੰਧਕਾਰ ਦੀਖਾਈ ॥ ਪੰ. ੯੧੬

'ਸੈਭੰ' ਅਵਤਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ, ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਦਾ ਜਾਇਆ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਰੂਪ, ਰੇਖ ਵਰਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਭੁੱਖ ਪਿਆਸ ਨਹੀਂ ਲਗਦੀ ਅਤੇ ਉਹ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਹੁਕਮ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਨਾ ਤਿਸੁ ਬਾਪੁ ਨ ਮਾਇ ਕਿਨਿ ਤੂ ਜਾਇਆ ॥
ਨਾ ਤਿਸੁ ਰੂਪ ਨ ਰੇਖ ਵਰਨ ਸਬਾਇਆ ॥
ਨ ਤਿਸੁ ਭੁਖ ਪਿਆਸ ਰਜਾ ਧਾਇਆ ॥
ਗੁਰਮਤਿ ਆਪੁ ਸਮੋਇ ਸਬਦੁ ਵਰਤਾਇਆ ॥ ਪੰ. ੧੨੭੯

ਉਸ ਦਾ ਰਹੱਸ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਮਿਲਾਪ, ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਨਦਰ ਨਾਲ ਨਿਰੰਜਨ ਅਤੇ ਅਲਖ ਨੂੰ '੧ਓ' ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ, ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਨੂੰ ਲਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਨਾਮ ਨਿਰੰਜਨੁ ਅਲਖੁ ਹੈ ਕਿਉ ਲਖਿਆ ਜਾਈ ॥
ਗੁਰ ਪੂਰੇ ਤੇ ਪਾਈਐ ਹਿਰਦੈ ਦੇ ਦਿਖਾਈ ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਕਰਮੁ ਹੋਇ ਗੁਰੂ ਮਿਲੀਐ ਭਾਈ ॥ ਪੰ. ੧੨੪੨

ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਰੂਪ ਵੀ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਇਸ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. *ਗਿਆਨ ਅਰਕ*, ਹਵਾਲਾ ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ, *ਨਿਰੁਕਤ*, ਪੰ. 4
2. *ਨਮਸਕਾਰ ਗੁਰਦੇਵ ਕੋ ਸਤਿਨਾਮ ਜਿਸ ਮੰਤ੍ਰ ਸੁਣਾਇਆ ॥* ਪੰ. ੧.੧
3. *ਸਚ ਨਾਉ ਗੁਰਮੰਤ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ॥* ਪੰ. ੧.੭
4. *ਪੂਰੈ ਪੂਰਾ ਸਾਧ ਸੰਗੁ ਪੂਰੇ ਪੂਰਾ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ॥* ੧.੬
5. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ., *ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਵਿਵੇਚਨ*, ਪੰ. ੩੫
6. ਸੰਤਾ ਦੇਵਾ ਸਿੰਘ, (*ਸੁਗਮ ਜਪ ਪ੍ਰਦੀਪ*), ਸੋਢੀ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (*ਕਥਾ ਸਾਗਰ*), ਗਿਆਨੀ ਬਦਨ ਸਿੰਘ (*ਟੀਕਾ*

ਫਰੀਦਕੋਟ), ਬਾਬਾ ਮੰਗਲ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ।

7. ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ
8. *ਭੈ ਵਿਚਿ ਪਵਣੁ ਵਹੈ ਸਦ ਵਾਉ ॥* ਪੰ. ੪੬੪

ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ

ਡਾ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ

ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਪੂਰਾ ਨਾਮ "ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ : ਅਨੁਭੂਤੀ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇ-ਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ" ਹੈ। ਇਹ ਥੀਸਿਸ ਡਾ. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤੇ ਮੁੱਖੀ ਫਿਲਾਸਫੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ 1983 ਵਿਚ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਵਲੋਂ ਨਵੰਬਰ, 1983 ਵਿਚ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਸਾਈਨਾਪਸਿਜ਼ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

1. **ਉਥਾਨਕਾ**

   ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ

2. **ਜਾਣ-ਪਛਾਣ**

   ਕਾਂਡ ਪਹਿਲਾ

   ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ

   ਆਦਿ ਸੋਮੇ

   ਗੌਣ ਸੋਮੇ

   ਗੌਣ ਸੋਮੇ ਉਤਰ ਗੁਰੂ ਕਾਲ

   ਪੁਨਰ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ

3. **ਕਾਂਡ ਦੂਜਾ**

   ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ

   ਵੈਦਾਂ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦ

   ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦ

   ਯੋਗ ਰਹੱਸਵਾਦ

   ਜੈਨ ਰਹੱਸਵਾਦ

   ਬੋਧੀ ਰਹੱਸਵਾਦ

   ਗੀਤਾ ਰਹੱਸਵਾਦ

   ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦ

   ਭਾਗ ਦੂਜਾ

   ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੱਤ : ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ : ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

4. **ਕਾਂਡ ਤੀਜਾ**
ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਸਰੂਪ ਤੇ ਰੂਪ ਰੇਖਾ
5. **ਕਾਂਡ ਚੌਥਾ**
ਗਿਆਨ
ਧਿਆਨ
ਨਾਮ
6. **ਕਾਂਡ ਪੰਜਵਾਂ**
ਹੁਕਮ, ਰਜ਼ਾ
ਵਿਸਮਾਦ
ਸਹਜ
7. **ਕਾਂਡ ਛੇਵਾਂ**
ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ
ਭਾਗ ਤੀਜਾ
ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ : ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਆਦਰਸ਼
8. **ਕਾਂਡ ਸੱਤਵਾਂ**
ਨਿਰਭਉ
ਨਿਰਵੈਰ
ਪ੍ਰੇਮ
ਸੇਵਾ
9. **ਕਾਂਡ ਅੱਠਵਾਂ**
ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ : ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ

ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰਹੱਸ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਦੇਣ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਦੀਰਘ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਹ ਲਿਖਣ ਵੇਲੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਕੁਝ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਵੀ ਗਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦੇਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਦਰਭ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਜਾਪਦਾ। ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ, ਸਮਨਵੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਜੋਗੀ ਮੇਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਮਿਤ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੇ ਸਾਖਿਆਤ ਦੀ

ਉੱਤਮ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਚਰਮ ਲਖਸ਼ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮਸ੍ਰਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੈ।

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਸੁਸਥ , ਸਬਲ, ਅਤੇ ਸੰਪੰਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ-ਸਿਰਜਨ ਦੇ ਜੋ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਮੌਖਿਕ ਹਨ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਕਰਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ? ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਅਨੁਭਵ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਸੰਦਰਭ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਕ ਨਾਲ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਰਪੂਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜਿਹੜੀ ਇਨਸਾਨੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੀ ਸਖ਼ਸੀਅਤ ਸੱਚ, ਸਚਿਆਰਤਾ ਅਤੇ ਪਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮਾਧਿਆਮ ਬਣੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਜੋਂ ਕਬੂਲ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ ਤੱਥ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਵੀਕਾਰਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਵਿਚ ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਸਿਰਜਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਵਿਸ਼ਸ਼ਟਤਾ ਵਜੋਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੇ ਸਤਿ ਅਤੇ ਸਤਿਅਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ, ਪ੍ਰਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਪਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਸਿਖਰਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਾਈ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰ ਆਦਰਸ਼ ਵਾਂਗ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਭੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਅਤਿ ਉੱਤਮ ਮਹੱਤਵ ਪਰਮਤੱਤ ਜਾਂ ਪਰਮਸਤਿ ਜਾਂ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੱਚ ਸਨਮੁਖ ਰੱਖਣਾ ਵੀ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸਮਾਜ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਇਕਾਈ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਪਰੰਪਰਾ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਜਾਂ ਖ਼ੁਦਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਵਾਸਤੇ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ ਸੱਚ, ਹੱਕ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸਮਾਨ੍ਤਾ ਅਤੇ ਪਤਿ ਦੇ ਵਿਜੈਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮਾਜਿਕ ਇਕਾਈ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਜੈਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਮੰਨਵਾ ਲਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਾਣ-ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਰੂਪ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਰਹੱਸ-ਚੇਤਨਾ, ਰਹੱਸਾਨੁਭੂਤੀ ਅਤੇ ਰਹੱਸ-ਮੂਲਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼, ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ

ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਹੈਪੋਲਡ ਨੇ) ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਵਰਗਬੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਲਈ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਇਸ ਵਰਗ ਵੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸੰਜੋਗ-ਮੂਲਕ ਰਹੱਸਵਾਦ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬੋਧ-ਮੂਲਕ ਰਹੱਸਵਾਦ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਮੂਲਕ ਰਹੱਸਵਾਦ, ਆਤਮ-ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉੱਚਿਤ ਜਾਂ ਅਨੁਚਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਚਰਚਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਥੇ ਇੰਨਾ ਹੀ ਨਿਵੇਦਨ ਕਰ ਦੇਣਾ ਪ੍ਰਸੰਗ-ਯੁਕਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਾਰ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਭਾਵ ਦੀ ਦਿਬਿਅਤਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸਾਰਥਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਸਕ੍ਰਿਆ ਰਹੱਸਵਾਦ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਅਤੇ ਬੋਧੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚ ਨਿੱਘ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸੁਰਤਿ, ਮਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਦੀ ਨਵੀਨ ਘਾੜਤ, ਵਿਵੇਕ-ਯੁਕਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਅਡੋਲ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਖਿਆਤ ਦੁਆਰਾਂ ਸਜਾਤੀਯ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਸਰੂਪ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੇ ਜੋਤੀਕਰਣ ਦੀ ਸਿਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਦੇਸ਼ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

ਏ ਸਰੀਰਾ ਮੇਰਿਆ ਹਰਿ ਤੁਧ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਰਖੀ ਤਾ ਤੂ ਜਗ ਮਹਿ ਆਇਆ ॥
ਹਰਿ ਜੋਤਿ ਰਖੀ ਤੁਧੁ ਵਿਚਿ ਤਾ ਤੂ ਜਗ ਮਹਿ ਆਇਆ ॥ ਪੰ. ੯੨੧

ਇਹ ਪਰਮਾਤਮ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਆਤਮ ਦਾ ਜੁੜਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਨੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਨਿਰਪੇਖ ਕਾਰਤ੍ਰਿਪਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਕੇ ਸਰਬ-ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੇ ਵਿਜੈਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ।

ਰਹੱਸਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੇਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਅਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਏਕਤਾ ਜਗਤ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਸਿਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਇਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਪਨਸ਼ੀਲ ਨਿਸ਼ਕਰਮ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਬਾਰੇ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਸਤਿ ਅਤੇ ਸਤਿਅਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਾਰਥਕ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਉੱਤੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ, ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਸ਼ੀਲ ਸਰੂਪ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਚੀ, ਸੁੱਚੀ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣ-ਆਧਾਰ ਹੈ । ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਧਰਮ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰਹੱਸਵਾਦ

ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਪ੍ਰਚੰਡ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸਕ੍ਰਿਅਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧਨਾਤਮਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪੂਰਨਤਾ ਜਾਂ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਇੰਦ੍ਰਿਆਤਮਕ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਦੇ ਅਤਿਕ੍ਰਮਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਅੱਖਾਂ ਬਾਝੋਂ ਸੁਝਣ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈਅਤਾ ਜਾਂ ਪਰਾਗਾਮਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅਖੀ ਬਾਝਹੁ ਵੇਖਣਾ ਵਿਣੁ ਕੰਨਾ ਸੁਨਣਾ ॥
ਪੈਰਾ ਬਾਝਹੁ ਚਲਣਾ ਵਿਣੁ ਹਥਾ ਕਰਣਾ ॥

ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਾਨਿਅਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਮਾਨਵ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਅਤੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰੀਏ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਪੁਛੇ ਗਏ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਦਲੀਲ ਆਧਾਰਤ ਉੱਤਰ ਮਿਲ ਸਕੇਗਾ।

ਪਹਿਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਦਿ ਸੋਮਿਆਂ ਅਤੇ ਗੌਣ ਸੋਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਸ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਯਮਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਦਿ ਸ੍ਰੋਤ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸੋਮਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਹਿਤ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦਾ ਆਮ ਕਰਕੇ ਖੋਜ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪਰਵਾਨਤ ਢਾਂਚੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਿਆਂ ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਤਕ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਤਕ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਉਸ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਕਰਮਕਾਂਡ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਯੋਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਹੱਸਵਾਦ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਜੋ ਆਤਮ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਮਰਥਕ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਬਾਰੇ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਜੋ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀ, 'ਅਹੰ' ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਯੋਗ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਆਂਤ੍ਰਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਸੁਤੇ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਯਤਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਾਂਗ ਸ਼ੁੱਧ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਸਕ੍ਰਿਆ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਲਾਰੂ ਅਤੇ ਉੱਘਲਈ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਲੜੀ ਵਿਚ ਜੈਨ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਤੇ ਬੋਧੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵੇਦ ਆਧਾਰਿਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ

ਜਾਪਦੇ। ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਦੇ ਗੀਤਾ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਅਕਤ੍ਰਿਤ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਭਗਤੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਪਰਬਲ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਲਵਾਰ ਸੰਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਰਾਹੀਂ, ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ 'ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ' ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦ ਕਰਮਕਾਂਡ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਚੈਤੰਨਯ ਵਰਗੇ ਸੰਤ ਹਨ। ਪਰ ਭਗਤੀ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਿਖਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਖਰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਜਾਂ ਸਮਨਵੈ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣ-ਕੇਂਦਰ ਸਕ੍ਰਿਅਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੂਫੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਆਤਮ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਹੋਇਆ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੇ ਸਿੱਧਾ ਸੂਫੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਜਾਪਦਾ। ਨਿਰਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਸੁਤੰਤਰ ਚਿੰਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ, ਹਿੰਦੂ, ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਈਸਾਈ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਾਂਗ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸਥਾਨ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਰੂਪ ਤੇ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵਾਸਤੇ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਤੱਤਾਂ, ਗਿਆਨ, ਧਿਆਨ, ਅਤੇ ਨਾਮ ਦਾ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਿਆਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਅਗਨੀ-ਸੁਰ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅਗਨੀ-ਬਿੰਬ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ, ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਾਮ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਸਾਯੁਜਯ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਇਸ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਦੀ ਪਰਪੱਕਤਾ ਵਾਸਤੇ ਪਰੰਪਰਕ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਾਮ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੱਤ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵੀ ਹਨ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਸਕ੍ਰਿਆ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਵੇਂ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਹੁਕਮ, ਰਜ਼ਾ, ਵਿਸਮਾਦ ਅਤੇ ਸਹਜ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਪਰਮਾਤਮ ਲਛਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਰਹੱਸਮਈ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ

ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਚਲਣਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਚਲਦਿਆਂ ਜੋ ਵਿਸਮਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸਹਜ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਸਕ੍ਰਿਅਤਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਕਮ, ਰਜ਼ਾ ਵਿਸਮਾਦ ਅਤੇ ਸਹਜ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਕਲਪ ਸੁਰਤਿ-ਮੰਡਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਕੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵੰਤ ਤੇ ਉਸਾਰੂ ਲੋੜਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗਦੇ। ਇਹ ਗੁਰਮਤਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪੱਖ ਹੈ।

ਛੇਵੇਂ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਤੇ ਪੁਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸੁਰਤਿ ਕਰਕੇ ਜਗਦੀਸ਼ੈ-ਅੰਸ਼ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਰਤਿ ਵਿਹੂਣ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੰਦਰਭ ਅਨੁਭੂਤ ਸਮਸ੍ਰਰਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਮੰਡਲ ਨਾਲੋਂ ਟੁਟਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਪਾਸਾਰ-ਮੁਕਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਦਰਭ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਮ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਇਸ ਪਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਕਾਂਡ ਸੱਤਵੇਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਭੈਂ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰ, ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਿਰਭਉ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬਾ ਜਾਂ ਵਕਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿਰਵੈਰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਸਿਰੜ ਹੈ, ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਕਿਰਪਾ ਹੈ। ਨਿਰਵੈਰ ਅਨੁਭੂਤੀ ਰਹੱਸਮਈਅਤਾ ਹੈ। ਨਿਰਵੈਰ ਨੂੰ ਜੋ ਸਥਾਨ ਸੰਕਲਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਨਿਰਭਉ ਵਿਚ ਹਉਮੈਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਅਤੇ ਨਿਰਵੈਰ ਵਿਚ ਅਕਰਮਕਤਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਭਉ ਅਤੇ ਨਿਰਵੈਰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੰਦਰਭ ਸੇਵਾ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ। ਅਮਲ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਹੈ, ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਹੈ। ਰਜ਼ਾ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਮਿੱਠਾ ਕਰਕੇ ਮੰਨਣ ਦਾ ਸੁਭਾ ਹੈ।

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਧਰਮ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਪਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਹੀ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਦਰਭ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੁੱਛੇ ਗਏ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਾ ਮੁਖ ਭਾਗ ਤਾਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ-ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ, ਸੰਤ ਤੇ ਸਿਪਾਹੀ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਰਮ, ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਅਤੇ ਬਲੀਦਾਨ, ਫ਼ਕੀਰੀ ਅਤੇ ਵਰਿਆਮਤਾ, ਕੋਮਲਤਾ ਅਤੇ ਰਣਵੀਰਤਾ, ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣਸ਼ੀਲਤਾ

ਆਦਿ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਸੰਜੋਗੀ ਸੁਮੇਲ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਣਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ-ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਇਹ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ ਪਰਬਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਸਰੂਪ ਬਾਕੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਬਾਕੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ-ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਰੇਖਾ-ਬਿੰਦੂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਪਰ ਕਥਿਤ ਸਰਬ-ਅਲਿੰਗਨਕਾਰੀ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਨਿਵਿਰਤੀ ਦਾ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਜੋਗ ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਹੱਸਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੀ।

ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਨੂੰ ਛਾਪਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਤਾ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਨਵੰਬਰ, 1987 ਵਿਚ ਛਾਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

'ਦੇਗ-ਤੇਗ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ—ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਅਦੁੱਤੀ ਵਿਕਾਸ

ਡਾ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ

ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗੰਭੀਰ ਪੱਖ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਰੋਧੀ ਆਰਥਕ ਉੱਦੇਸ਼ ਭਾਰੂ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਦਾਰਥਕ ਲੋੜ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਡਾਢੀ ਘਾਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕ ਲੋੜ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਇਹ ਕਿੱਲਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਖਲਾਕੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਤਰੱਕੀ ਉੱਤੇ ਬੁਰਾ ਅਸਰ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਖੁਰਾਕ ਅਤੇ ਹੋਰ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਟਕਦਾ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਜਾਈਂ ਗੁਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਤ-ਕਰਮ ਵਾਂਗ ਸੁਲੱਭ ਹੋਣ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਅਤੇ ਬਿਹਤਰ ਮਨੋਰਥਾਂ ਲਈ ਵਰਤ ਸਕੇਗਾ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਕ ਅਮੀਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਰੂਹਾਨੀ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਲੋਂ ਉੱਕਾ ਹੀ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਣ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਸੁੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਹੱਦੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਕਾਰਣ ਇਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਅਸਲ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਯਕੀਨੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਿਆ।

ਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਵਲ ਝਾਤ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਹਾਲਾਤ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੱਦ ਤਕ ਵਿਗੜ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਅਸਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ 'ਸੁੱਖਵਾਦੀ' (Hedonistic) ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਰਿਹਾ ਯਕੀਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਨਫਰਤ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਤਕੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਚ, ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ, ਸਾਦਗੀ, ਨੈਤਿਕ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨੇਮਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਤ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚਲੇ ਯਕੀਨ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤਕ 'ਰਾਜ' ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ 'ਸੱਤਾ ਰਾਜਨੀਤੀ' (power politics) ਹੈ, 'ਰਾਜ' ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਭਲਾਈ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣਾ, ਇਸ ਦਾ ਅਸਲ ਮਨੋਰਥ ਇਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ 'ਰਾਜ' ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਥੋਥਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। — 'ਸੱਤਾ ਲਈ ਸੱਤਾ' (power for power's sake)। ਰਾਜਨੀਤਕ ਆਗੂਆਂ ਵਿਚ ਦੂਰ-ਅੰਦੇਸ਼ੀ, ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਅੱਜ ਤਬਾਹੀ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਦੋਜ਼ਖ ਦੇ ਕੰਢੇ ਤੇ ਪੁੱਜ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਡਿਗ ਕੇ ਇਹ ਸਦਾ ਲਈ ਗਰਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਕਦਰ ਅਤੇ ਅਖਤਿਆਰ ਗੁਆ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਹੈ ਧਰਮ ਵਲੋਂ ਮਾਨਵੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ—ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਲ ਬੇ-ਵਾਸਤਾ ਹੋਣ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ 'ਤੱਤ' (content) ਦਾ ਥਾਂ 'ਦਿੱਖ' (form) ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਾਸਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅਡੰਬਰੀ ਮੱਤ ਸਿਧਾਂਤ, ਉੱਤੇ ਗੈਰ-ਵਾਜ਼ਬ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਾਲਤ ਅਫਸੋਸਨਾਕ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਢੁੱਕਵਾਂ ਅਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ (capitalistic) ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉੱਦੇਸ਼ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ— ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਦਾਰਥਕ ਪਹੁੰਚ ਕਾਰਣ ਹੁਣ ਬੇਚੈਨੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਤ ਕਿਸੇ 'ਉਚੇਰੇ ਜੀਵਨ' ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸਲੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਨਹੀਂ ਹੋਏ। ਅਸਲੀਅਤ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਧ ਨੀਵਾਂ ਡੇਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਸਹੀ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਾਕਈ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਗਲਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤਬਾਹਕੁਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਗਲਤੀ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਕਰਨਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਡਾਢੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਯੁਗ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋ. ਸੋਰੋਕਿਨ ਪੱਛਮ ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਤਨ ਬਾਰੇ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਮਾਜ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠਾ ਕਰਕੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ (sensual values) ਨੂੰ ਹੱਦੋਂ ਵੱਧ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਬਲ ਹਾਲਤਾਂ ਥੱਲੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ 'ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ' (sensual culture) ਵਾਲੇ ਪਾਸਿਉਂ ਹਟਾ ਕੇ 'ਵਿਚਾਰਾਤਮਕ' (ideational) ਜਾਂ 'ਆਦਰਸ਼ਾਤਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ' (idealistic culture) ਵਲ ਵੱਧ ਪਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।"[1]

ਸੂਝਵਾਨ ਵਿਦਵਾਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ, ਲਾਲਚ, ਬਦਇਖਲਾਕੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਮਾਜਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਣ 'ਆਤਮਾ' (spirit) ਉੱਤੇ 'ਪਦਾਰਥ' (matter) ਦਾ ਗਲਬਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਪਤਨ ਵਲ ਲੈ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਜੀਰਣ ਰੋਗ' ਦੀ ਅਕਸੀਰ ਹੈ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਲੀਹਾਂ ਉੱਤੇ ਪਾਉਣਾ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਸਲ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਮਹਿਰੂਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਉਭਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਪੱਧਰ ਤਕ ਉਠਾਇਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਧਰਮ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਅਕਸ ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਹੇਠ ਲਿਖੇਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਧਰਮ ਇਕ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਉਪਰ

ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਦੀ ਖ਼ੁਦੀ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਗੁਣ ਭਰਨਾ, ਕਿਸੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਪਾਣ ਚਾੜ੍ਹਨਾ, ਅਡ਼ਬ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇਣਾ, ਕਿਸੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੰਜ ਬਦਲਣਾ ਕਿ ਉਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗਤੀ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਜਾਵੇ।[2]

ਧਰਮ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਵਲ ਉਚਿੱਤ ਅਤੇ ਲੋੜੀਂਦਾ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਉੱਨਤੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਦਿਨ ਬੀਤ ਗਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤੀ ਲੱਗੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਚਾ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਦਾ ਹੀ ਨੇਕ ਰਾਹ ਵਿਖਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਜਿਉਣ ਦੀ ਕਲਾ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਦੀ ਦੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਾਲਚ, ਹਵਸ ਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉਚੇਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਹਨ।

ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ 'ਮਾਨਵਵਾਦ' (humanism) ਬਾਰੇ ਆਮ ਚਰਚਾ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ 'ਯਥਾਰਥਵਾਦ' (realism) ਨਾਲ ਗੂੜ੍ਹਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ 'ਮਾਨਵਵਾਦ' ਅਤੇ 'ਯਥਾਰਥਵਾਦ' ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਦਲੀਲ ਦਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਸਦਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤਾ ਲਈ ਖੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਰਮ 'ਮਾਨਵਵਾਦ' ਦੀ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਵੇ। ਵੈਸੇ ਸੱਚਾ 'ਮਾਨਵਵਾਦ' ਅਤੇ 'ਧਰਮ' ਸਦਾ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਹਨ।

ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹੋਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੱਲ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਫਿਰ ਧਰਮ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੱਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਹੱਲ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪਾਇਦਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਸਲ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਲਪ ਪਰਮਾਰਥਕ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੁਮੇਲ ਕਾਇਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਫਾਇਦੇਮੰਦ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਣਤ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਸਾਮੀ (Semitic) ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ, ਸਦਾਚਾਰਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਭਰਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਨੇ ਇਸ ਟੱਕਰ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਲੋੜ ਬਣ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਉੱਚੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰਕ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਮਾਨਵੀ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਧਰਮ

ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਲਈ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋ ਸਕੇ।

ਸਾਡੇ ਮੌਜੂਦਾ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਦੁੱਤੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ 'ਦੇਗ਼-ਤੇਗ਼' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਲੋਂ ਪਾਏ ਗਏ ਯੋਗਦਾਨ ਨਾਲ ਹੈ। 'ਦੇਗ਼' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਦਾਰਥਕ ਪੱਖੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੈ ਪਰ ਅਗਵਾਈ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅੱਗੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਨ। ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਅਮੀਰੀ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ, ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰੇ, ਪਰਉਪਕਾਰ, ਦਇਆ, ਸਮਾਜ-ਸੇਵਾ ਆਦਿ ਜਿਹੇ ਉਚੇਰੇ ਗੁਣਾਂ ਲਈ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਅਕਸਰ ਗਾਇਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਿਚ 'ਤੇਗ਼' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ 'ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਵਿਰੋਧ' (armed resistance) ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ, ਸਵੈ-ਰੱਖਿਆ, ਸਵੈ-ਮਾਣ, ਆਜ਼ਾਦੀ, ਇਨਸਾਫ, ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ ਅਤੇ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਤੇਗ਼' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਅਜਿਹਾ 'ਨੇਕ ਰਾਜ' (just rule) ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਆਂ ਦਾ ਰਾਜ ਹੋਵੇ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਗੁਣ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੋਣ, ਜੇ ਮੌਜੂਦਾ ਰਾਜ ਭ੍ਰਸ਼ਟ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਨੁਮਾਇੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ 'ਤੇਗ਼' ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੁਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਖਾਤਰ, 'ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਟੱਕਰ' ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨਸਾਫ ਪਸੰਦ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਥੇ 'ਤੇਗ਼' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ 'ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਇਨਕਲਾਬ' (armed revolution) ਨਾਲੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਵਿਛੋੜਾ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਸਕ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵਾਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਪੱਖ ਹਿੰਸਕ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵਾਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ 'ਤੇਗ਼' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪਹਿਲਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੁਆਰਾ, ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਫਿਰ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਹੀਲੇ-ਵਸੀਲੇ ਮੁੱਕ ਜਾਣ ਤਾਂ ਹੀ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਨੂੰ 'ਮੁੜ ਬਣਾਉਂਣ' ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰਖਦਾ ਹੈ।

'ਦੇਗ਼-ਤੇਗ਼' ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੂੜ੍ਹਾ ਅਤੇ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਚਿਤ ਸੁਮੇਲ ਹੀ 'ਫਤਹ' ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਇਕੱਲੀ 'ਦੇਗ਼' ਜਾਂ ਇਕੱਲੀ 'ਤੇਗ਼' ਮੰਤਵਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਦੇਗ਼' ਤਾਂ ਹੀ ਸੁਰਜੀਤ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸ ਨੂੰ 'ਤੇਗ਼' ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ 'ਤੇਗ਼' ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੇਕ ਅਤੇ ਭਲੇ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਤਾਂ ਹੀ ਪੂਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ 'ਦੇਗ਼' ਦੁਆਰਾ ਸਰੀਰ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਫਿਰ ਜਿਥੇ ਇਹ ਦੋਵੇ ਇਕੱਠੀਆਂ ਵਿਚਰਨਗੀਆਂ 'ਫਤਹ' (ਜਿੱਤ) ਉੱਥੇ ਯਕੀਨੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਜੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਪਾਸੋਂ 'ਦੇਗ਼-ਤੇਗ਼' ਦੀ ਜਾਚਨਾ ਇਸੇ ਕਰ ਕੇ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਦੇਗ ਤੇਗ਼ ਜਗ ਮੈ ਦੋਊ ਚਲੈ ॥ (ਕ੍ਰਿਸਨਾਵਤਾਰ— 435)

ਅਰਥਾਤ, ਹੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੇਰੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰਕੇ ਮੇਰੀ 'ਦੇਗ਼' ਅਤੇ 'ਤੇਗ਼' ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ

ਚੱਲੇ, ਭਾਹ ਇਹ ਅਨਾਥਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰੇ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧੇ।

'ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਫਤਹ' ਦਾ ਸੰਯੁਕਤ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਖਾਕਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰੂਹਾਨੀ, ਸਮਾਜੀ, ਪਦਾਰਥਕ, ਨੈਤਿਕ, ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼-ਸ਼ੀਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਨਸਾਫ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਵ ਬਾਰੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਗਰੂਕ ਹੋਵੇ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ 'ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼' ਵਾਲੇ ਮਿਸ਼ਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਖੇਤਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਨੂੰ ਸੌਂਪੀ ਗਈ। ਜਦੋਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਜੀ ਨੇ ਰਾਜਸੀ ਤਾਕਤ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਸ ਬਣਤਰ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਸ਼ਕਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। 'ਦੇਗ਼-ਤੇਗ਼' ਦੇ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਅਸਲ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਾਸ ਸਰਕਾਰੀ ਮੋਹਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਕਿਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਹੜੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਿੱਖ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਕਿਆਂ ਅਤੇ ਮੋਹਰਾਂ ਉੱਪਰ 'ਦੇਗ਼-ਤੇਗ਼ ਫਤਹ' ਉਕਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।* ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸਰਕਾਰੀ ਮੋਹਰ ਉੱਪਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਇਹ ਅੰਕਿਤ ਹੈ :

ਦੇਗ਼ੋ ਤੇਗ਼ੋ ਫਤਹ ਨੁਸਰਤ ਬੇ-ਦਰੰਗ ॥
ਯਾਫਤ ਅਜ਼ ਨਾਨਕ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ॥

ਅਰਥਾਤ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਸਦਾ ਵਧਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ, ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਫਤਹ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀ ਭਲਾਈ ਦੇ ਜ਼ਾਮਨ ਹਨ।

ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹਕੂਮਤ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਤਾਂ 1765 ਈ. ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ 'ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਹੀ' ਸਿੱਕਾ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਉਕਰੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਵੱਲੋਂ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਿੱਕੇ ਦਾ ਵੀ ਹਵਾਲਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਪਾਸੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦ ਅੰਕਤ ਹਨ :

"ਸਿੱਕਾ ਜਦ ਹਰ ਦੋ ਆਲਮ ਤੇਗ਼-ਏ-ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਸਤ ॥
ਫਤਹ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਹ-ਏ-ਸ਼ਾਹਨ ਫਜ਼ਲ-ਏ-ਸੱਚਾ-ਸਾਹਿਬ ਅਸਰਤ ॥"

'ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼ ਫਤਹ' ਦੇ ਨਾਅਰੇ ਦਾ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਿਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਨਿਸ਼ਾਨਿਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਮਜ ਦੇ ਅਦੁੱਤੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਰਾਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਨਸਾਫ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਟਿਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

*ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਜੀ ਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਬਚਨ ਜੋ ਤਖ਼ਤ ਸ੍ਰੀ ਨੰਦੇੜ ਸਾਹਿਬ (ਅਬਚਲ ਨਗਰ) ਮੋਹਰ ਉੱਪਰ ਉਕਰਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ 'ਦੇਗ਼ ਤੇਗ਼' ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਦਾਤ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।
ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਵੱਲੋਂ ਸੰਪਾਦਤ, '*ਗੁਰਮਤ ਸੁਧਾਰਕ*', ਪਟਿਆਲਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, 1970, ਪੰ. 56

1. Sorokin, Pitirim A., *Social and Cultural Dynamics*, (London : Peter Owen Ltd., 1957) - pp. 622-630.
2. Vide his article entitled, *"The Spirit of Man", Contemporary Indian Philosophy,* edited by *Sh. Radhakrishnan and J.H. Muirhead*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1936, p. 258.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੋਕ-ਤਾਤਵਿਕ ਅਧਿਐਨ

ਡਾ. ਬਲਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਬਰਾੜ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਆਗਮਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਮੀਲ-ਪੱਥਰ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਖੋਜ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਹੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਉੱਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭ੍ਰਾਸ਼ਾ, ਸਰੂਪ ਤੇ ਲੱਛਣ ਦਰਸਾ ਕੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ-ਮੁਕਤ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਉਸ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਤੱਥ-ਆਧਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਮਿੱਥ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ।

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਧਾਰਮਕ ਲੋਕ-ਤੱਤ ਸਾਡੇ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ, ਲੋਕ-ਧੰਧੇ, ਮੰਨੋਰੰਜਨ,ਵੇਸ਼-ਭੂਸ਼ਾ, ਭਾਈਚਾਰਾ, ਵਿੱਦਿਆ, ਇਸਤਰੀ ਪੱਖ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ।

ਛੇਵੇਂ ਅਰਥਾਤ ਅੰਤਿਮ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕਲਾ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲੋਕ ਕਲਾ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਅਲੰਕਾਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਬਿੰਬ, ਚਿੰਨ, ਸ਼ਬਦ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਰੂਹ ਫੂਕਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਅੰਤਰੀਵ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣ ਲੱਗਿਆਂ ਉਸ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਬੁੱਝਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੀ ਉਦੋਂ ਬੱਝਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀ ਉਸ ਰੁਖ ਤਬਦੀਲ ਹੋਵੇ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੀ ਇਸ ਗਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਹਿਤ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵੇਲੇ ਦੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਤਾਂ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਲੇਖਕ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਜਬਰਦਸਤੀ ਠੋਸਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਤਰਕ

ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮਿਆ ਹੈ।

ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸੇ ਆਸਰੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਮਤ ਵੇਲੇ ਦੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਈ ਇਕ ਠਾਹਰ ਵਾਂਗ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚਲੀ ਅਣਸੰਗਠਿਤਾ ਸਾਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਸਤਰ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ :

ਕੀਹਦੇ ਕੀਹਦੇ ਪੈਰੀਂ ਹੱਥ ਲਾਈਏ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਵੱਗ ਫਿਰਦੇ।

ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਧਰਮ ਨਿਖਰ ਕੇ ਖੜੋਇਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਅਲੌਕਿਕ ਸੱਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਆਰੰਭ ਹੀ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨ ਜਾਂ ਨਕਾਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਸਰੂਪ ਤਕ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਤਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਤੋਂ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਤਕ ਦਾ ਸਫਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਪਕੜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਉਂ ਵੀ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿੱਤ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਇਕ ਖਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਸ ਜਨਮ ਨਾਲ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਜਦੋਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲ ਆਹੁਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਜਿਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਗੱਲ ਅਸੀਂ ਤੋਰੀ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਹੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਧਰਮ' ਹੀ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਧਰਮ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੌਧਿਕ ਘੱਟ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਵਧੇਰੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗਿਆਨ ਪਰਕ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਰਧਾ ਪਰਕ ਬਹੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸੇ ਦਿੱਸਦੀ ਵਸਤੂ ਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਤਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਬਿਨੁ ਦੇਖੇ ਉਪਜੈ ਨਹੀਂ ਆਸਾ ॥

ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀ ਧਰਮ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਤੋਂ ਵੱਖਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪੀਰ ਪੈਗੰਬਰ ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਸਿੱਖਿਆ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਹੀ ਗਵਾ ਬੈਠਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮਿਸਾਲ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਬਣੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਲੋਕ-ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਉਂ ਵੀ ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਧਰਮ ਜੋ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ। ਲੋਕ-ਧਰਮ ਜੋ ਲੋਕ ਨਿਭਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਾਵੁਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਪਲਰਦੇ ਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਲੋਕ-ਧਰਮ ਵਿਚਲੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੀ ਲੋਕ- ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਤੇ ਜਾ ਖੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਯੁੱਧ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਕਬਾਲ ਅਨੁਸਾਰ :

ਮਜ਼ਹਬ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਤਾ ਆਪਸ ਮੇਂ ਬੈਰ ਰੱਖਣਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਸੂਝਵਾਨ ਧਾਰਮਕ ਆਗੂ ਵਾਂਗ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪੀੜਤ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਅੱਗੇ ਬਿਆਨ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਵਾ ਲਈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਜਕੜੇ ਪੀੜਤ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਿਆਂ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਫ਼ਲ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਧਰਮ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਅਪੜ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ *"ਧਰਮ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ"* ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੀ ਇਹ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਲੋਕ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ :

ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ ॥
ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ ॥

ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮੰਗ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜੇਹੇ ਅਨੁਭਵੀ ਵਕਤਾ ਲਈ ਇਕ ਸਟੇਜ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਭ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਵਿਚਲੇ ਕੁਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਮਾੜੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਧਰਮ ਦੇ ਨਵੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਕੀਤੇ। ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਪੁਰਾਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਭਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਹੀ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਕਈ ਧਰਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਧੀਨ ਉਸ ਵੇਲੇ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਮੱਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀ ਕੀ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਸਨ ਇਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਹੱਥਲੇ ਲੇਖ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਧਿਕ ਪੱਧਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਥਿਕ ਕਥਾਵਾਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ, ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਕਰਮ ਧਰਮ ਜਾਂ ਅਵਾਗਵਣ ਆਦਿ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਕਥਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਉਲੇਖ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੱਥ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਪੁੱਜਦੇ ਮਿਥਿਕ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਲੋਕ ਰੁਚੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਜੋ ਨਾਇਕ ਹੈ, ਜਾਂ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ, ਦੇ ਗੁਣ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਣ ਜਾਂ ਰਾਵਣ ਜੋ ਪ੍ਰਤਿਨਾਇਕ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਔਗੁਣ ਦਰਸਾਏ ਜਾ ਸਕਣ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਪੁਰਾਤਨ ਮਿਸਾਲਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਂਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੀ ਨਾਇਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਨਾਇਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹਿਤ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਇਹ ਨਾਇਕ ਮਾਨਸ ਜਨਮ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਜਾਂ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦੇਸ਼ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਨਾਇਕ ਲੋਕਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਉਹ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਹੀ ਕਰਦੇ ਵਿਜੱਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਦੇ ਸੀਤਾ ਤੇ ਲਛਮਣ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਵਿਚ ਝੂਰਣ ਦਾ

ਉਲੇਖ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ।

(ੳ) ਰਾਮ ਝੁਰੈ ਦਲ ਮੇਲਣੈ ਅੰਤਰਿ ਬਲੁ ਅਧਿਕਾਰ ।
ਬੰਤਰ ਕੀ ਸੈਨਾ ਸੇਵੀਐ ਮਨਿ ਤਨਿ ਜੁਝੁ ਅਪਾਰ।
ਸੀਤਾ ਲੈ ਗਇਆ ਦਹਸਿਰੋ ਲਛਮਣੁ ਮੂਓ ਸਰਾਪਿ ।
ਨਾਨਕ ਕਰਤਾ ਕਰਣਹਾਰੁ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਥਾਪਿ ਉਥਾਪਿ । ਪੰ. ੧੪੨

(ਅ) ਮਨ ਮਹਿ ਝੂਰੈ ਰਾਮ ਚੰਦੁ ਸੀਤਾ ਲਛਮਣ ਜੋਗੁ।
ਹਣਵੰਤਰੁ ਆਰਾਧਿਆ ਆਇਆ ਕਰਿ ਸੰਜੋਗੁ। ਪੰ. ੧੪੧੨

ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਜਾਂ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਉਲੇਖ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਵਿਚਲੀ ਅਸਾਧਾਰਣਤਾ ਨੂੰ ਮੇਟਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਰਗੇ ਜਿਉਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਭ ਇੱਛਾਵਾਂ ਜਾਂ ਆਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਸਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਇਥੇ ਕਿਸੇ ਨਾਇਕ ਦੇ ਐਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਫਾਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਨਾਇਕ, ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਾ, ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਵੱਡਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋ ਜਾਏ ਉਸ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਅਤ੍ਰਿਪਤ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਉਸ 'ਇਕ' ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਕਿਸੇ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਨਹੀਂ ਭਟਕਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੀ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੀ ਟੱਕਰ ਦਾ ਦਵੰਦ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜਿੱਤਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਣ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਣ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮੂੰਹ ਵੇਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ :

(ੳ) ਭੂਲੋ ਰਾਵਣੁ ਮੁਗਧੁ ਅਚੇਤਿ ॥
ਲੂਟੀ ਲੰਕਾ ਸੀਸ ਸਮੇਤਿ ॥
ਗਰਬਿ ਗਇਆ ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰੁ ਹੇਤਿ ॥ ਪੰ. ੨੨੪

(ਅ) ਰੋਵਹਿ ਪਾਡਵ ਭਏ ਮਜੂਰ ॥
ਜਿਨ ਕੇ ਸੁਆਮੀ ਰਹਤ ਹਦੂਰਿ ॥ ਪੰ. ੯੫੪

(ੲ) ਜਨਮੇਜੈ ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਨ ਜਾਨਿਆ ॥ ਪੰ. ੨੨੫

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਧਾਰਮਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪੂਰਨਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵੱਡਾ ਧਰਮ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਿਖਾਵਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਕ ਰੀਤਾਂ ਪਿਛਲੇ'ਸੱਚ' ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਪੂਜਾ, ਪਿਤਰ ਪੂਜਾ, ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ, ਆਰਤੀ ਆਦਿ ਸਭ ਨੂੰ ਹੀ ਸੱਚ ਮੰਨ ਕੇ ਲਕੀਰ ਦੇ ਫਕੀਰ ਹੋਏ ਸਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਬਾਹਰਲੀ ਜਗਤ ਤਕ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਖਾਵਿਆਂ, ਦੰਭਾਂ ਜਾਂ ਪਾਖੰਡਾਂ ਦਾ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਪੈਦਾ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਦੂਜੇ ਸਾਹਮਣੇ ਚੰਗਾ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅੱਗੇ ਚੰਗਾ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਵਿਖਾਵੇ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ੳ) *ਗਲੀ ਅਸੀ ਚੰਗੀਆ ਆਚਾਰੀ ਬੁਰੀਆਹ ॥*
ਮਨਹੁ ਕੁਸੁਧਾ ਕਾਲੀਆ ਬਾਹਰਿ ਚਿਟਵੀਆਹ ॥
ਰੀਸਾ ਕਰਹਿ ਤਿਨਾੜੀਆ ਜੋ ਸੇਵਹਿ ਦਰੁ ਖੜੀਆਹ ॥
ਨਾਲਿ ਖਸਮੈ ਰਤੀਆਂ ਮਾਣਹਿ ਸੁਖਿ ਰਲੀਆਹ ॥ ਪੰ. ੮੫

(ਅ) *ਭਾਂਡਾ ਹਛਾ ਸੋਇ ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ॥*
ਭਾਂਡਾ ਅਤਿ ਮਲੀਣੁ ਧੋਤਾ ਹਛਾ ਨ ਹੋਇਸੀ ॥
ਗੁਰੂ ਦੁਆਰੈ ਹੋਇ ਸੋਝੀ ਪਾਇਸੀ ॥
ਏਤੁ ਦੁਆਰੈ ਧੋਇ ਹਛਾ ਹੋਇਸੀ ॥ ਪੰ. ੭੩੦

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਪਿਛਲੇ ਬੁਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਗਏ। ਦੂਜਾ ਰੀਤਾਂ ਰਸਮਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਕੋਈ ਆਲੋਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਡੁੱਬਦੇ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਜਾਣ ਕੇ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਤ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆ ਊਣਤਾਈਆਂ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਿਆ। ਦੂਜਾ ਜੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਵਾਂਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵੀ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਲੋਕ ਪਰਵਾਨਗੀ ਤਕ ਉੱਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੁੱਜ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਕ ਸਫ਼ਲ ਧਾਰਮਕ ਆਗੂ ਵਾਂਗ ਨੀਚ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਆਪ ਰਲਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣੇ ਹਨ :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ ॥ ਪੰ. ੧੫

ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਰਸਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਧਾਰਮਕ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸ ਲੋਕ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਧਾਰਮਕ ਜਾਂ ਬੋਧਿਕ ਵਿੱਥ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਵਧੇਰੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸੂਝਵਾਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਾਂਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕ-ਰੁਚੀ ਅਨੁਕੂਲ ਬੇਲੋੜੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਅਤੇ ਲੋੜਵੰਦ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਇਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋ ਨਿਬੜੀ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਭਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਅਸਰ ਪਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਸਤਰ ਇਸ ਦੀ ਮੂੰਹ ਬੋਲਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ :

ਹੱਟ ਖੁਲ੍ਹਗੀ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ,
ਸੌਦਾ ਲੈਣਗੇ ਨਸੀਬਾਂ ਵਾਲੇ।

ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਤ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੇ ਨਸੀਬਾਂ ਵਾਲਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ-ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਲੋਕ ਗੁਰੂ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਸੰਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:

ਸਾਡੇ ਗੁਰਾਂ ਨੇ ਜਹਾਜ਼ ਬਣਾਇਆ,
ਆਜੋ ਜੀਹਨੇ ਪਾਰ ਲੰਘਣੈ।

MYSTICISM OF GURU NANAK

(Thesis for Ph. D. accepted by Panjab University, Chandigarh in 1973)

DR. DIWAN SINGH

CHAPTER I

The first concern in the thesis under study is to ascertain and define mysticism as a higher branch of human knowledge and experience and in doing so, to verify and establish its nature and characteristics.

Having recourse to the process of elimination, the foremost point of discussion is to recognize, two types of mysticism, the higher and the lower and to state at once that our concern in this thesis is with the former.

Though it is easy to distinguish the higher mysticism from the lower, the latter being the corrupt or aberrant form and thus not mysticism proper, yet it is not enough to envisage and emphasize this distinction between the religious and the psychical mysticism.

The real question involved is to distinguish mysticism from its kindred and allied fields. Our next point of study relates to this matter. Mysticism is a subject of study in its own right. It is a *suigeneris*. It may have some common and corresponding points of similarity with psychology, spiritualism, metaphysics, philosophy and religion, but it is not difficult to find out points of variance and divergence between mysticism on the one hand and these allied fields on the other.

The nearest approach to mysticism, however, is the hightened or interiorized aspect of religion, which may be called inner religion or mystical religion.

Then the problem of the indefinability of mysticism has

to be tackled. There have been advanced numberless definitions and countless notions and view-points in connection with this recondite subject. Some authorities have emphasized the intellectual or cognitive aspect while other have highlighted the emotional or esoteric aspect. These are, however, the two main areas of approach. But within this wide range, there are myriads of ramifications relevant to the subject. From the plethora of these paradoxical and divergent view points, it has been possible to devise and distinguish the various types of mysticism.

The quintessence of the research pursued in this study of the theory of mysticism can be briefly stated to comprise in the institutional faculty inherent in more or less degree in all human beings (it is highest, of course, in some extraordinary persons called 'mystics' and in their original, incisive 'mystical experience'), which may also be described as a higher insight or a higher feeling a sort of divine contemplation or an ecstatic condition of the 'psyche' or the soul.

As to the types of mysticism, the main types are two, the Extrovertive and the Introvertive which may also be named as Emotional and Intellectual. There are, however, other distinguishable types, the chief among them being love mysticism, Nature mysticism, God mysticism, Soul mysticism, Esoteric mysticism and if we include the Indian types, Bhakti mysticism and Yoga mysticism.

CHAPTER II

The inevitability of mystical experience as a paramount source of mystical thought or realization, in fact, of all mysticism as such, is a foregone conclusion. A mystic must have empirical mjystic experience to his credit if he is to be mystic proper. The varieties of mystical experience have been ascertained by great authorities like William James. The spiritual state (called *samadhi*, rapture or ecstasy) in which mystical experience takes place, is all-important. It is absolutely ineffable and transcendental though efforts have been made to describe it in human language and on

intellectual level of course, very tentatively.

CHAPTER III

Every mystic has to accept a mystical heritage or background, though as a mystic he transcends the bounds of Time, Space and causation. Guru Nanak's mysticism accordingly has to be correlated with the studies in the context of the rich Indian mystic tradition. Guru Nanak may have intuitively inherited or assimilated some of the fundamental principles of Indian mysticism (a postulate which cannot be intellectually perceived or ascertained), yet it can be positively suggested and afirmed that Guru Nanak was not an eclectic or syncretic mystic, but a mystic in his own right.

The Indian mystic tradition beginning with the *Upenishadic* and *Vedanta* mysticism (which may be called the fundamental matrix of all Indian mysticism, ancient and modern) gradually passed through an historical evolutionary pageant comprising *Bhagavadgita* mysticism, *Yoga* mysticism, *Bhakti* mysticism and *Sufi* mysticism. Guru Nanak's mysticism, as suggested by Dr. Mcleod, can be properly placed in the historical and spiritual context of the *Niragun-Sant* tradition which evinced a close affinity with the *Nath-Yoga* mysticism and the *Bhakti* mysticism on the one hand and with *Sufi* mysticism on the other.

Guru Nanak, however, steered his mystical path clear of all these earlier and contemporary cults and in many respect, evolved and constructed an original mystical system of his own to match his own peculiar conditions within his soul as well as outside, in his particular *milieu*.

Guru Nanak's mysticism may be regarded as predominantly a Devotional *(Bhakti)* or Love mysticism, though it has also many other manifestations such as God mysticism, Nature mysticism, Soul mysticism, and Esoteric mysticism.

CHAPTER IV

The real problem, however, starts with the study of Guru Nanak as a mystic. It basically involves consideration of the person or personality of Guru Nanak as a *Fakir* or *Wali*,

Sant or *Bhagat*, *Guru* or *Gurmukh*, *Hero* or *Teacher*, *God-man* or *Perfect-man* and above all, as a mystic. The Historical Nanak has to be distinguished from the Nanak of Legend and Faith. Guru Nanak's person posited a great historical fact and a potent religious challenge. Four aspects of his unique mystical personality are recognizable viz. 1. As a God-man, 2. As a miracle-working saint, 3. As a social and ethical thinker and 4. As a poet. Many great religious and literary authorities in the times immediately following his own and also in later and recent times, clearly recognized Guru Nanak's mystical genius and paid reverent homage to his exalted self.

CHAPTER V

Coming to the main argument in the thesis viz. the treatment and exposition of the mystical concepts of Guru Nanak, it may be said that the relevent concepts can be arranged into two parts or groups i.e., those falling under the heading God mysticism or Mystic Ground and those coming under the title Soul mysticism or Mystic Path. The one set comprises 'the goal', the other 'the way'.

The Transcendent Godhead *(Nirgun Brahm)* being the source and Origin of all mysticism, East and West, is the most crucial mystical concept of Guru Nanak. He calls this *Nirgun Brahm* by various names such as *Nirankar*, *Niranjan*, *Nirvair*, *Akal Murat*, *Ajuni* and so on (these are negational or *nakaratamak* names) and also by positive or *savikaratamak* names such as *Wahiguru*, *Ek-oankar*, *Sat-nam*, *Saibhang*, and so on. But the *Nirgun* (Attributeless) *Brahm* is not merely *Nirgun*. He is also *Sargun* (with-attributes) *Brahm* and according to Dr. Jairam Misher, He is also *Nirgun Sargun-Complex*.

The transition from *Nigrun* to *Sargun Brahm* (i.e. the Creater-God) is through the 'involutionary' or 'emanatory' process (a theory propounded by plotinus) which may be called the creational transformation or transfiguration within Divinity itself. According to Guru Nanak, this mystical change is called the three-pronged magic *(tribidh maya)*.

The universe is created through the agency of *maya* which is the principle of individual assertion or Ego *(haumai)*. Unless one transcends the effect of *maya* by uniting with the saving Divinity, he is eternally lost and discarded.

The principle of creation through *maya* is all Divine Order *(Hukam)* which is almost identifiable with the absolute power of God Himself. It is also designated as Divine Name *(Nam)*. *Nam* and *Hukam* are often interchangeable terms (as Dr. J.S.Grewal says) with the conceptual distinction of *Hukam* being primarily the creational and determinative (involutionary) aspect of God's absolute power, and *Nam* being the saving, redeeming, evolutionary aspect of Godhead, which is basically operative an relevant on the human plane of existence.

The apex of divine creation, as depicted by Guru Nanak, lies in the Five Mystical Regions which correspond to the mystical states within the experient mystic Guru Nanak's Nature mysticism deals with divine Infinitude as well as divine Beatitude.

CHAPTER VI

Then the Mystic Path. It is the Yoga discipline of Guru Nanak's mysticism. The Path consists mainly of Devotional Love *(Bhakti)* or Love mysticism. But the Path also connotes other relevant aspects such as *Guru* and *Sabad* Grace *(nadar)* and Free-will, Ego *(Haumai)* and Daulity *(dubidha)* and so on.

The Guru is the pivotal figure or the cornerstone of Guru Nanak's mysticism. The *Guru* is not merely a human preceptor or guide, but is actually the divine principle operant on human level. Guru Nanak as Guru is thus a divinely-incarnated or a divinely-appointed person. He perpetuated himself by a process of mystical "transfusion" into nine successor-Gurus and then in the form of *Sabad* into *Guru Granth Sahib* or the Revealed Word. The Guru saves man eternally with the saving agency of the *Sabad* or *Bani*. This redemption, however, is not on individual basis but in the form of congregation (called Sadh Sangat). Guru Nanak's

mysticism is basically ethical, the truest expression of which lies in his well-known concepts of *Nam*, *Dan* and *Ishnan.*

The innermost aspect of Guru Nanak's mysticism called Esoteric mysticism is the culminating point. The divine ecstatic bliss *(anand)* is called *Sehaj* and is the highest mystical state achievable. It has many divine expressions or concomitants to match it, the chief among them being *Anhad* (or divine music) which is mystically conjoined with *Sahaj.* The mystery of *Anhad* (and also of *Sahaj*) is known only to the divinely-favoured mystic experient. Others can never know it. Guru Nanak himself epitomized in his exalted person all the mystical aspects revealed by him as Mystic Ground or as Mystic Path.

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬਾਣੀ : ਇਕ ਪਰਿਚਯ

ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ

ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਨਾਮ	:	ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬਾਣੀ
ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਦਿਆਲਯ	:	ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਸੰਨ	:	1971 ਈ.
ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ	:	ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ (ਡਾ.)
ਖੋਜ ਨਿਗਰਾਨ	:	ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ

'ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬਾਣੀ' ਸਿਰਲੇਖ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਚਰਿਤ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਬਾਣੀ ਉਚਾਰਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਵੱਲ ਵੀ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਹਨ :

(ੳ) ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਇਤਿਹਾਸ

(ਅ) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ-ਕਲਾ

(ੲ) ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ।

ਇਥੇ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮੂਲ ਸਾਮੱਗ੍ਰੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਥਹੁ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ, ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਲਈ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੰਪੰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਮਝਣ ਦੇ ਸੌਖ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਪਰ ਸੰਕੇਤਕ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਉਚਾਰਨਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜੀਵਨਾਤਮਕ ਭਾਗ

ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਨੂੰ ਵਾਚਦੇ ਸਮੇਂ ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਵੀ ਸਾਡੇ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਅੰਗ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਵਨੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਹਿਤਕ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੀਆਂ। ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਗੁਰੂ

ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੱਚ ਵੱਲ ਰਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਗੁਰੂ ਪੁੱਤਰ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਰਿਵਾਰ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜਾਈ ਸਦਾ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਹੈ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਆਪ *"ਜੋ ਦਿਸੈ ਗੁਰ ਸਿਖੜਾ ਤਿਸਿ ਨਿਵਿ ਨਿਵਿ ਲਾਗਾ ਪਾਇ ਜੀਉ"* ਆਦਿ ਨਿੰਮ੍ਰਤਾ ਭਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਉਚਾਰਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਦੀ ਅਤੇ ਬਿੰਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਪਾੜਾ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਪਰਿਵਾਰ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੀਵਨ ਇਕੋ ਅਨਿਖੜ ਇਕਾਈ ਵਿਚ ਪਰੁਚਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਅਰਥਾਤ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸਥਿਤੀ-ਸੱਚ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਤੀ-ਸੱਚ ਇਕੋ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਹਨ। ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਉੱਘੇ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ, ਪਰੰਪਰਾ-ਪਾਲਣ, ਸਥਾਪਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਰੁਚੀ, ਲੋਕ-ਸੰਪਰਕੀ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਉਸਾਰੀ ਆਦਿ ਗੁਣ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਲੀ ਭਾਂਤਿ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਰਚਨਾ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦਾ ਨਿਭਾਉ, ਸ੍ਰੋਤਾ ਮੁਖਤਾ ਆਦਿ ਗੁਣ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਅਨੇਕ ਮੁਖ ਗਿਆਨ, ਛੰਦ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਰਬਾਂਗੀ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਵੀ ਇਸੇ ਕਥਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ ਕਲਾ

ਸੰਪਾਦਨ ਕਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਕਲਾ ਹੈ। ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵਾਚਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਹਰ ਕੰਮ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਜਨਾ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ-ਸਿਰਜਣਾ, ਬਾਣੀ ਸੰਪਾਦਨਾ, ਅਤੇ ਇਮਾਰਤ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀਅਤਾ ਨੂੰ ਰਤਾ ਹੋਰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੌਸ਼ਲ ਦੇ ਉਹ ਤੱਥ ਨਿਸਚੈ ਹੀ ਅਣਜਾਣੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਅੰਗ ਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ।

ਗੁਰੂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਣ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਉਥੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਤਾਂ-ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ-ਸੰਕਲਣ ਨਾਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ। ਉਚੇਰੀਆਂ ਮਾਨਵੀਂ ਸਾਂਝਾਂ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਆਦਿ ਵੀ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਕਾਰਨ ਮਿਥੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸੰਪਾਦਕ-ਵਿਉਂਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ-ਵਿਧੀ ਇਕ ਮੂਲ ਨੁਕਤਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਹਰ ਕੰਮ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਧੀ-ਵਿਉਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਵਿਧੀ-ਵਿਉਂਤ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ-ਕਰਮ ਅਤੇ ਰਚਨਾ-ਕਰਮ ਨਾਲ ਸਮਾਨ

ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰਾਗ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਅੰਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਿਰਲੇਖ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਘਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਰਹਾਉ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੇਕ ਕਲਾਵਾਂ, ਉਪ-ਕਲਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਰੰਗਤ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਦਵਤਾ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ-ਵਿਆਪਾਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਦਵਤਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਕੋਈ ਦੁਫਾੜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਅਨਮੇਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਰਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਗਿਆਨ-ਸੰਚੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਇਕੋ ਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਯਾਤਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਅਤੇ ਪੂਰਕ ਵੀ।

ਰਾਗ-ਪ੍ਰਬੰਧ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੇ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਨੁਕਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ : ਰਾਗ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਤੱਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ :

(ੳ) ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਮਤ ਹੈ।

(ਅ) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਇਕੱਤੀ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਰਾਗ ਸ਼ੁੱਧ ਹਨ। ਯਾਰਾਂ ਰਾਗਣੀਆਂ ਤੇ ਨੌਂ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਸਪੁੱਤਰ ਹਨ। ਰਾਗ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਰਾਗ ਅਤੇ ਪੰਜ ਭਿੰਨ ਰਾਗਣੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਰਾਗ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਰਾਗ ਰਾਗਣੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਰਾਗਣੀ ਅਜਿਹੀ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਵੱਲੋਂ ਪਰਚਾਰੀ ਗਈ ਹੈ।

(ੲ) ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੇ ਰਾਗ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭੇਦ : ਸ਼ੁਧ, ਛਾਇਆ ਲਿੰਗਤ ਅਤੇ ਸੰਕੀਰਣ ਥਾਪੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ।

(ਸ) ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਸੁਰ-ਲਿਪੀ ਵੱਲ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਰਾਗ ਬੰਦਿਸ਼ ਨੂੰ ਰਾਗ-ਸਿਰਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੂਚਿਤ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

(ਹ) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਰਾਗ ਵੀ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਕੋਟ ਵੀ ਹੈ ਜੇਹਾ ਕਿ ਬਸੰਤ ਰਾਗ, ਮਲਾਰ ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਰਾਗ ਆਦਿ।

ਅੰਕ-ਅੰਕਣ ਪ੍ਰਬੰਧ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅੰਕ-ਅੰਕਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਸਦਕਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਰਲਾ ਨਹੀਂ ਪੈ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਲੱਭਤ ਹੈ :

(ੳ) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਦੇ ਅਤੇ ਪਦਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਜੇਹਾ ਕਿ ਇਕ ਪਦਾ, ਦੁਪਦਾ, ਤਿਪਦਾ, ਚਉਪਦਾ, ਪੰਚਪਦਾ, ਛਿਪਦਾ ਆਦਿ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਸਿਰਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਅੰਕਾਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨਾਲ ਵੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਸਿਰਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਰਾਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਸਿਰਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਹਾ ਕਿ ਪਹਿਰੇ ਮਹਲਾ ੧ ਜਾਂ ਮਹਲਾ ੫ ਆਦਿ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਪਹਿਰੇ ਦੇ ਕਿਤਨੇ ਬੰਦ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਵੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

(ੲ) ਰਾਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ, ਰਾਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਵੰਨਗੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਕਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਰਾਗ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਜੋੜ ਰਾਹੀਂ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਰਾਗ ਵਿਚ ਕਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਕੁਲ ਪਦਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਵੀ ਅਥਵਾ ਵੰਨਗੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

(ਸ) ਅੰਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਚ ਮਹਲਾ-ਅੰਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਮਹਲਾ-ਅੰਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਸਿਰਲੇਖ-ਪ੍ਰਬੰਧ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਬਣਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਅਨੇਕ ਮੁੱਖ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋ :

(ੳ) *ਸਮੇਂ ਵਾਚਕ* : ਪਹਰੇ, ਵਾਰ, ਬਾਰਾਂਮਾਹ, ਥਿਤਾਂ ਅਤੇ ਦਿਨ ਰੈਣਿ

(ਅ) *ਰੀਤੀ ਵਾਚਕ* : ਘੋੜੀਆਂ, ਛੰਤ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਆਦਿ

(ੲ) *ਸਥਾਨ ਵਾਚਕ* : ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ

(ਸ) *ਪੁਰਖ ਵਾਚਕ* : ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ

(ਹ) *ਗੁਣ ਵਾਚਕ* : ਗੁਣਵੰਤੀ, ਕੁਚੱਜੀ, ਸੁਚੱਜੀ

(ਕ) *ਅੱਖਰ ਵਾਚਕ* : ਬਾਵਨ ਅੱਖਰੀ, ਪੱਟੀ

(ਖ) *ਰੂਪਕ ਵਾਚਕ* : ਕਰਹਲੇ, ਵਣਜਾਰਾ

(ਗ) *ਭਾਵ ਵਾਚਕ* : ਬਿਰਹੜੇ ਘਰ ੪

(ਘ) *ਸੰਕੇਤ ਵਾਚਕ* : ਏਕ ਸੁਆਨ ਕੇ ਘਰ ਗਾਵਣਾ, ਪਹਰਿਆ ਕੇ ਘਰ ਗਾਵਣਾ, ਯਾਨੜੀਏ ਕੇ ਘਰ ਗਾਵਣਾ

(ਙ) *ਤਾਲ ਸੂਚਕ* : ਪੜਤਾਲ, ਘਰ

(ਚ) *ਰਾਗ ਸੂਚਕ* : ਰਾਗ ਆਸਾਵਰੀ ਘਰ ੧੬ ਕੇ ੨ ਮਹਲਾ ੪ ਸੁਧੰਗ। ਇਥੇ ਸੁਧੰਗ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸੁਧ + ਅੰਗ=ਪੂਰਣ ਸ਼ੁਧ

(ਛ) *ਗਿਣਤੀ ਵਾਚਕ* : ਆਸਾ ਸ੍ਰੀ ਕਬੀਰ ਜੀਉ ਕੇ ਤਿਪਦੇ ੮ ਦੁਤੁਕੇ ੭ ਇਕ ਤੁਕਾ ੧। ਇਸ ਸਿਰਲੇਖ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਕੁਲ ਅੱਠ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ੭ ਦੁਤੁਕੇ ਤੇ ਇਕ, ਇਕ ਤੁਕਾ ਹੈ।

(ਜ) *ਸੰਗਿਆ ਵਾਚਕ* : ਸੁਖਮਨੀ, ਜਪੁ, ਅਨੰਦ ਆਦਿ

(ਝ) *ਅੰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ* : ਇਹ ਅੰਕ ਪੈਰ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਰਾਗ

ਦੇ ਠੀਕ ਹੇਠਾਂ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਪੂਰਬੀ
ਮਹਲਾ ੫
੧
ਇਥੇ ਪੂਰਬੀ ਦੇ ਥਲੇ ਲਿਖੇ ੧ ਅੰਕ ਦਾ ਖਾਸ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਰਹੇ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕੇਤ ਨਿਰੋਲ ਗਉੜੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ ਤੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਸੋਲਾਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੇਵਲ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਕ-ਸੰਕੇਤ ਭਾਰਤੀ ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਗਾਇਕੀ ਮੱਤ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਹਨ।

ਘਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ

(ੳ) ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਗਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੁਰ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਅਥਵਾ ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦ 'ਘਰ' ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ੧੭ ਘਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ।

(ਅ) ਘਰ ਸੰਕੇਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਗਾਈ ਜਾਏ।

(ੲ) ਘਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤਾਲ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ।

ਰਹਾਉ-ਪ੍ਰਬੰਧ

(ੳ) ਰਹਾਉ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਰਾਗ ਨਾਲ ਹੈ। ਰਾਗ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਾਈ ਜਾਂ ਟੇਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈਂ ਹੈ।

(ਅ) ਰਹਾਉ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ-ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

(ੲ) ਰਹਾਉ ਦੀ ਟੇਕ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਕੀਤੇ ਅਰਥ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ਸ) ਜਿਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਦੋ ਰਹਾਉ ਆਏ ਹਨ ਉਥੇ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਾਚਕ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਉੱਤਰ ਵਾਚਕ। ਇਥੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗਾਇਨ ਟੇਕਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਹਨ।

(ਹ) ਰਹਾਉ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੁਕਾਂਤ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

(ਕ) ਰਾਗ-ਬਾਹਰੀ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਾਉ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ।

ਇਹ ਤਾਂ ਸਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨ ਕਲਾ ਦੇ ਮੁੱਖ ਨੁਕਤੇ। ਹੁਣ ਤੀਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ ਪੇਸ਼ ਹਨ।

(1) ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਰਾਗ-ਬੰਦਿਸ਼-ਸਹਿਤ ਅਤੇ ਰਾਗ-ਬੰਦਿਸ਼-ਰਹਿਤ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਗ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਛੰਦਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ।

(2) ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਨੇ ਪਦੇ, ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ, ਛੰਤਾਂ, ਸਲੋਕਾਂ, ਪਉੜੀਆਂ ਅਤੇ ਲੰਮੇਰੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਮੁਕਤਕ ਕਾਵਿ-ਜੁਗਤ ਨੂੰ

ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

(3) ਭਾਵ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਸਰਾਂ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਅਨੁਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

(1) ਪਰਮਾਤਮਾ (2) ਗੁਰੂ (3) ਨਾਮ (4) ਦੈਵੀ ਗੁਣ-ਯੁਕਤ ਵਿਅਕਤੀ (5) ਉਪਦੇਸ਼ (6) ਬੇਨਤੀ (7) ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਸੰਬੰਧਿਤ (8) ਹੁਕਮ ਵਿਧਾਨ (9) ਮਾਇਆ (10) ਆਸੁਰੀ ਗੁਣ-ਯੁਕਤ ਵਿਅਕਤੀ (11) ਨਿਸ਼ੇਧ (12) ਤੁਲਣਾ (13) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ (14) ਕਰਮ ਫਿਲਾਸਫੀ।

(4) ਹਰ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ-ਰੂਪ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਥੀਮ ਵੀ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਸਤੁਤੀ ਮੁਖ ਹਨ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਵਿਰਾਟ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹਨ। ਛੰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਰੂਪਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਛੰਤ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਪਨਾਉਂਦੀ ਹੈ।

(5) ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਲੋਕ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਤਰਜ਼ ਉੱਤੇ ਵੀ ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੇਹਾ ਕਿ ਪਹਿਰੇ, ਦਿਨ ਰੈਣਿ, ਗੁਣਵੰਤੀ, ਰੁਤੀ, ਅੰਜੁਲੀਆਂ, ਸੋਲਹੇ, ਥਿਤੀ, ਬਾਰਾਂਮਾਹ, ਆਦਿ।

(6) ਬਾਵਨ ਅੱਖਰੀ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤਕ-ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰਚਨਾ-ਰੂਪ ਵੀ।

(7) ਗਾਥਾ, ਫੁਨਹੇ, ਚਉਬੋਲੇ, ਸਵੱਈਏ, ਸਲੋਕ ਤੇ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸਲੋਕ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਛੰਦਾਂ ਵਿਰ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਏ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਉਪਰ ਸੰਕੇਤਕ ਵੰਡ ਵਸਤੂ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਭਾਗ ਵਸਤੂ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਮੁੱਖ ਨੁਕਤੇ ਹਨ :

(1) ਕਾਵਿ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਬਾਣੀ
(2) ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਆਪਸੀ ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮਤਾ
(3) ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ
(4) ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ
(5) ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ
(6) ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਧਰਮ

ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸੌਖ ਲਈ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋ :

(ੳ) ਬਾਣੀ ਅਨੁਭਵ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਸੰਮਿਸ਼੍ਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਤਾਂ ਕਾਵਿਕ ਹੈ ਪਰ ਬਹੁਤੀ ਥਾਈਂ ਕਥਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ-ਧੁਰਾ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਅਨੁਭਵਾਤੀਤਵਾਦ ਹੈ।

(ੲ) ਬਾਣੀ ਧਰਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮ ਮੂਲਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਰੰਗਣ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

(ਸ) ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਬਿੰਦੂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਡੂੰਘਾਈ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

(ਹ) ਬਾਣੀ ਸਾਹਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਵਿਰਲਾ ਹੈ।

(ਕ) ਬਾਣੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਾਂਗੂ ਜੀਵਨ-ਜੋਤੀ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਪਰਮਸੱਤਾ ਦੇ ਇਕੱਤ੍ਵ ਅਤੇ ਨਾਨਤ੍ਵ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

(ਖ) ਬਾਣੀ ਅਨੁਭਵੀ ਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਉੱਤਮ ਕਲਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਅੰਸ਼ ਤਾਂ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਾਵਿਗਤ ਸ਼ਿਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਨਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਛੇ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਬਹੁਤੇ ਲੰਮੇ ਅਰਸੇ ਤਕ ਆਲੋਚਨਾ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਛਾਈਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚਾਰ ਮੁਖ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਕੇ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਚੋਥਾ ਅਧਿਆਇ ਹੈ। "ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ" ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਵੀ ਦੋ ਮੁਖ ਅਨੁਭਾਗ ਹਨ - ਕਾਵਿ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਿਲਪ। ਕਾਵਿ ਆਤਮਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਰਸ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿਲਪ ਤੇ ਅਧੀਨ ਰੀਤੀ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਹੀ ਸਾਡੇ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਦੱਸ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਬਾਣੀ ਦਾ ਛੰਦ-ਵਿਵੇਚਨ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿਲਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਵੇਚਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਣਾਉਣਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਉਂਝ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਾਵਿ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਣ ਸਾਡਾ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਵੀ ਸ਼ੱਕੀ ਨਿਗਾਹ ਨਾਲ ਵਾਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਸੰਦੇਹ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤ ਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਕਰਾਉਣੀ ਵੀ ਉਚਿਤ ਸਮਝੀ ਗਈ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਸਾਡਾ ਕਾਰਜ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਮੂਲਕ ਵੀ।

ਹੁਣ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਟੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨੇ ਮੁਨਾਸਿਬ ਹਨ :

1. ਧੁਨੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਸ੍ਰੋਤਾ ਮੁੱਖ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸਨ। ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤਕ ਉਤਰਨ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰੋਤਾ ਦੀ ਸੁਰੁਚੀ ਤਕ ਉਤਰਨ ਦਾ ਜਤਨ

ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਭਿੱਧਾ, ਲੱਖਣਾ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੀਕ ਵਿਅੰਜਨਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।

2. ਰਸ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੇ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਰਸ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਣਿਤ ਸਾਰੇ ਰਸਾਂ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿਸ਼ੰਗ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਾਮਾਨਯ ਰਸ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

3. ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਭਗਤੀ ਰਸਾਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਭਗਤੀ ਰਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਸਨ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸਾ ਅਮੀਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

4. ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਸਮਾਨਯ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਦੀ ਕੋਟੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਉਥੇ ਭਗਤੀ-ਰਸ ਕਵੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਂਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਨੇ ਭਗਤੀ-ਰਸ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਬਾਣੀ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਭਗਤੀ-ਰਸ ਤੋਂ ਨਾਮ-ਰਸ ਵਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਨਰਮ ਰਸਾਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੰਜਾਬੀ ਖੋਜ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿਲਪ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦੋ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਉਪਰ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੀਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ 'ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਗੁਣ ਨਾਲ ਭਰੀਪੂਰੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਧੁਰਯ ਅਤੇ ਓਜ ਗੁਣ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਘੜਵਾਂ ਲੱਛਣ ਪ੍ਰਸਾਦਿ-ਗੁਣ ਹੀ ਹੈ।

ਅਲੰਕਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਲੰਬੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਆਚਾਰੀਆ ਰੁੱਯਕ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਕ ਵਰਗੀਕਰਣ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਸਵੱਟੀ ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰੁੱਯਕ ਦੁਆਰਾ ਗਿਣਾਏ ਗਏ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹਨ ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰ ਮੁੱਖ ਬਾਣੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੰਨਾ ਤਾਂ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਭਰੋਸੇ ਯੋਗ ਗਿਆਨ ਸੀ। ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਯਤਨ ਪੂਰਬਕ ਅਲੰਕਾਰ ਸਿਰਜਣ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਅਲੰਕਾਰ ਸਿਰਜਣ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬੜਾ ਸਹਿਜ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਵਰਗ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਝੁਕਾਉ ਸਦ੍ਰਿਸ਼ ਮੂਲਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਲ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ-ਚਪਲਤਾ ਮੂਲਕ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲਗਭਗ ਗੁਰੇਜ਼ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਲੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਿਰਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤ ਅਧਿਆਤਮੀ ਬਿਰਤੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਛੰਦ-ਵਿਧਾਨ ਪਿੰਗਲ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਸੰਗੀਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ

ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮਾਤ੍ਰਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਇਹ ਲੈਅ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ।

ਛੰਦ ਵਿਵਿਧਤਾ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉੱਘਾ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਛੰਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਇਕੋ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਅਨੇਕ ਛੰਦਾਂ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦੁਪਦੇ, ਤਿਪਦੇ, ਚਉਪਦੇ, ਆਦਿ ਤੋਂ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਛੰਦ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਇਕ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਜਾਂ ਛੰਦ ਵਿਚ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੇ ਕਾਵਿ-ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਛੰਦ-ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਖ਼ਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੈਆਤਮਕ ਹੈ। ਮਾਤ੍ਰਾ ਗਿਣਤੀ ਵਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਚੌਪਈ ਅਤੇ ਕਲਸ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਿਯ ਛੰਦ ਹਨ।

ਛੰਦ ਵਿਵਿਧਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਛੰਦ ਵਿਵਿਧਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੌਸ਼ਲ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਹੈ। ਇਕਾਗਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਚਿੱਤ ਉਕਤਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਸਾਡੇ ਸ਼ੋਧ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਤੇ ਆਖਰੀ ਅਧਿਆਇ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿਲਪ ਨਾਲ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਧੁਨੀ-ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਤੀਜੇ 'ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਉਪ-ਭਾਖਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਤਾਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਹੀ ਗਏ ਹਨ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਤਤਸਮ ਅਤੇ ਤਦਭਵ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦੇ ਤਤਸਮ ਅਤੇ ਤਦਭਵ, ਅਰਬੀ, ਫਾਰਸੀ ਦੇ ਤਦਭਵ ਅਤੇ ਤਤਸਮ ਬ੍ਰਿਜ, ਆਵਧੀ, ਮਰਾਠੀ, ਰਾਜਸਥਾਨੀ ਤੇ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜਨ-ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸੰਘਣੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਕੁਲ ਮਿਲਾ ਕੇ, ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦਾ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨ ਭਾਸ਼ਾ-ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰ-ਏਕੀਕਰਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਨੀਤੀ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚਮ ਗੁਰੂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਅਨੇਕ ਮੁਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਭਾਵ-ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਖੰਡਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਅਮਿਸ਼੍ਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੇਹਾ ਕਿ ਲਹਿੰਦੀ, ਮਾਝੀ ਤੇ ਖੜੀ ਬੋਲੀ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਦਾ ਸਿਰਜਨ ਇਹਨਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਅਨੇਕ ਬੋਲੀਆਂ ਦਾ ਮਿਸ਼੍ਰਤ ਰੂਪ ਵੀ ਅਨੇਕ ਥਾਈਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਸ਼੍ਰਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਾਧ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੀ ਸਾਧ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਇਕਾਗਰ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਚਾਰ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ : ਲਹਿੰਦੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫਾਰਸੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੀਤੀ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਾਂਗ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਨੇਕ ਮੁਖ ਸ੍ਰੋਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਲ ਏਕਤਾ ਉਪਰ ਹੀ ਹੈ।

REASON AND REVELATION IN SIKHISM

DR. GURNAM KAUR

The thesis, "Reason and Revelation in Sikhism" was done under the supervision of Dr. Avtar Singh, Professor and Head, Department of Philosophy and was submitted for evaluation in 1985. The Punjabi University, Patiala, awarded degree on this subject in November, 1986. The synopsis of the thesis are as given below :

I. INTRODUCTION
Brief Review of Literature-Sources—Need for the present Research.

II. NATURE OF REASON AND REVELATION IN EARLIER TRADITIONS
Hinduism—Christianity—Islam.

III. NATURE OF REASON IN SIKHISM
Badi—Khoji—Soch—Vichar—Aql—Sianap—Superstituious—Rational.

IV. KINDS OF KNOWLEDGE AND ROLE OF REASON IN SIKHISM
Part I. *Gian—Suniai—Manniai—Dhyan.*
Part II. *Hukan—Uniformity of Nature—Sabad—Sach.*

V. NATURE OF REVELATION IN SIKHISM
Bani—Rejection of Avtarvad-Divine Manifestation—Qudrat-Panentheism Examined—Non-Contradiction as a Feature of Reality—Vivaka.

VI. UNITY OF REASON AND REVELATION IN SIKHISM
Understanding—Necessary and Universal Knowledge—Validity of Knowledge—Rational and Irrational Belief—Possibilites of a Synthesis.

VII. Conclusion

The detail of the achievements and conclusions based on this study are as follows : Philosophy of Religion is an interesting application of the Speculative and analytical effort to the understanding and exposition of the truths received or perceived in mystical or 'religious' manner. Most of the religious traditions grounded in India appear to be centred in or around 'enlightening' event of one or the other kind. Even the traditions of Buddhism and Jainism accept the 'illumination' as the apprehension of the higher knowledge. Although the receivers of truth differ in their articulation of the pantheistic, transcendent, or the panentheistic character of the truth, yet they mostly seem to accept that hearing, seeing or a sudden apprehension of the higher or more general truth, is a 'special' event. For some it comes only at the end of sustained and intensive deliberation. There are others who are convinced that the rational thoughts and the deliberation are elements and aids to enable the perceiver to apprehend the 'revealed' truth. The notions of suprarational insights or knowledge are also very often encountered by us in our study of the religious traditions of man.

We have, in the present research undertaken a detailed study of the idea of reason and revelation in the, relatively speaking, more recent religious tradition of India.

The concepts of reason and revelation in Sikhism constitute a significant contribution to the study of world religions. But these have not so far received the proper attention of the scholars specialising in the field. No systematic and analytical study of these concepts is available. Some of the scholars, however, have casually referred to these two concepts in Sikhism in their works. All these works have been taken into consideration in the course of the present study. The present research is based mainly on the primary sources of Sikh religion viz; *Sri Guru Granth Sahib*, and *Sri Dasam Granth,* the basic Sikh Scriptures. The works of Bhai Gurdas, considered a key to the *Sri Guru Granth Sahib*, especially his ballads *(Varan)* are very

important secondary source. The *Janam Sakhis* (biographical sketches) and other relevent literature have also been kept in view while analysing the concepts of reason and revelation.

Sikhism appears to have richly gained from the religious heritage of India. The Gurus, the founders, of Sikhism-have used nearly all the words used in the earlier traditions for explaining the special character of the 'received' knowledge. Neither the earlier seers decried the role and place of reason in human knowledge, nor such a view appears to be held in Sikhism as is evident from our study. The Gurus do not appear to have directly addressed themselves to the problem of determining the nature of reason alone. They seem to be engaged in the task of communicating the higher Truth whose revelatory nature is expressed through the use of the word *bani*. The *bani,* however, does not eliminate or downgrade the role of reason in religious or spiritual life. We may briefly recapitulate the main contention of the thesis and conclude the present study with some general observations.

The uniqueness of reason in Sikhism consists in its being used not to refute the views of the opponents and to establish its own superiority but in helping the seeker to attain the knowledge of the highest Reality, the revelation. It does not only help to understand revelation but also to prepare and enable the seeker to receive that knowledge. Function of reason is to help the seeker in his endeavour for the realization of highest Truth. The uniqueness of revelation in Sikh religion is that the highest Truth has been revealed not through a son of God, or through *Avtars*, or through Divine Statements to a Prophet once for all. It has been a *continual* process from the first Guru, Guru Nanak Dev, to the last and the tenth Guru, Guru Gobind Singh. They speak the Truth as God has ordained them to speak *"hau apahu boli na janada mai kahia saphu hukmau jio"*[1]. They were simply the carriers of the message of God, to the people, *"hao dhadi vekaru karai laia"*[2]. And *Sri Guru Granth Sahib* the Sikh scripture, the Holy Book contains this unique

revelation. So the *Granth* has got very unique position in the scriptures of the World religion. The revelation (*bani*) has been recorded by the Gurus themselves. It has been accorded the status of Guru for the spiritual guidance of the Sikhs after him. No other scripture has been accorded such a status.

The uniqueness of reason and revelation in any religious tradition consists in the type of ideals and aims. It places before man to seek the type of personality which is the consummation of the religious endeavour. The aim of reason and revelation in Sikhism is self-realization (*man tun Joti sarupu hai apana mulu pachhanu*)"[3]. The personality of the realized one is shaped after the object of his worship, God is the highest Truth and the seeker can become truthful (*Sachiar*) only after realizing God *"Jaisa sevai ,taiso hoi*[4]. The means for the attainment of this goal is to undertsand the *hukam*, which may be called the Divine Reason, prevalent in the whole universe and then to live according to the *hukam.*[5]

In the second Chapter, the concepts of reason and revelation in the traditions earlier to Sikhism, such as Hinduism, Christianity and Islam have been analysed. In Hinduism the aim of human life is to get release from the bondage of the world, the attainment of *Moksha*. To fulfil this aim, one needs the knowledge of the *Brahaman* or the realization of the Ultimate Reality. To attain this knowledge three possible ways have been described which are sense perception, reason and verbal testimony. Under verbal testimony comes the *vedas* and the *Upanisads* which have been termed as *Sruti*. The knowledge contained in them is considered as revealed one. The *Veda Samhita* is not related with the philosophy, it is related with the rituals. In the *Upanisads*, which are considered the philosophical part of the *Vedas*, the distinction has been made between the lower knowledge and the higher knowledge. It is held that knowledge related with the *Brahman* is not possible to attain only through human reason unaided by revelation. "The upanishadic seers fully realise the fact that no amount of

mere intellectual equipment would enable is to intuitively apprehend Reality. They draw the same distinction between Apra is vidya and Para vidya, between Lower Knowledge and Higher Knowledge as the Greek philosophers did between Doxa and "episteme, between opinion and truth"[6]. There is perfect fusion of reasoning and intutive understanding. The need of the spiritual teacher has also been stressed for the realization of the self. For the attainment of the goal, stress has been laid on the three-fold path of *sravana, manana* and *nididhyasana*. The *Gita* is the *Yoga* of the realization of the Supreme Self, to be nearer to Him, to be Him. For this purpose, the *Yoga* of the *Karma marga, Bhakti marga* and *Jnana marga* has been stressed. Reason plays a great role in this path of three-fold *Yoga*. The idea of revelation in the *Gita* is four-fold : God resides in His creation, when He Incarnates Himself in the form of human being, when the seeker ascends to God in the mystical experience and when the Divine knowledge is conveyed to the world in the form of language. The six systems of Hindu philosophy have accepted six means of valid knowledge which are called *Pramanas*. It is held that there is no contradiction between all these *Pramanas* because they operate in the different areas of knowledge. The point which is common in all these Hindu systems is that knowledge has been considered to be an important means for the realization of the Self, reason being of great use in achieving this knowledge. But the Ultimate knowledge is the spiritual knowledge which is contained in the *Sruti*. So the role of reason is to help to understand the *Sruti*. The *Vedas* and the *Upanisads* have been considered as the ultimate authority by all the six systems of Hindu philosophy. Reason is used to understand, to support and to establish the superiority and authority of the revealed knowledge contained in the *Vedas* and the *Upanisads*. But according to Hindu tradition the way to the *Vedic* knowledge is not open for every body. Only the twice-born people, the high *Varanas* have the right to reach the Higher knowledge. According to Christianity, the

knowledge gained through reason is brightened by the Divine Knowledge. They are not contrary to each other. However, Divine Knowledge transcends reason. The Christian faith is founded on the Bible and for this reason every Christian doctrine has to be in tune with the scripture. According to Christian scholars revelation takes place in nature, in mystical experience and through special events in history[7]. Christ is considered the special disclosure of God, as a Son, to man. He is the Divine Son, born of a virgin, by the divine act of the Holy Ghost. God combined in Him both the human and the divine elements. Reason has been used very widely in Christianity, from time to time, not only to interpret the scripture, to defend faith and to construct theology but also as an independent source of knowledge.

In Islam there is a special school of rationalists called the mutazilites. Reason has been used to interpret the sayings of the *Quaran*. It has been considered a means to understand the revelation and has been the source of many movements within the fold of Islam. The *Quaran* is the embodiment of the Word of God which was revealed to Prophet Muhammad in the cave through the angel Gabriel, and he was commanded by God to "read" this message to others. The idea of revelation both general and special is found in the *Quaran*. Comparative study of the concepts of reason and revelation in these three traditions has been very helpful to us in understanding the philosophy of religion in general and in the analysis of the Sikh view of reason and revelation in particular.

The nature of reason in Sikhism has been analysed in the third chapter. The Sikh Gurus gave a very important place to reason in the secular as well as spiritual life of man. They have encouraged that type of reasoning which results in constructive thought and leads to the seeking of knowledge. The seeker of True knowledge has been termed as the *khoji* and given a high status *"khoji upjai badi binsai"*.[8] The other words which have been used for reason or reasoning in *Sri Guru Granth Sahib* are *Soch, Vichar Aql and Sianap.*

They convey reason in their general sense but they have been studies in this context in their special sense. *Soch* is specially related with the thinking faculty of man.[9] It is concerned with the understanding of the truth described by the Guru. *Vichar* is related with *manan* which has been discussed in the fourth Chapter. *Vichar* is logical discussion. It is held by the Gurus that to realize the essence of his self, the seeker needs *Vichar* or logical discussion on the *Sabad.*[10] Another word used for reason is *aql* which has its origin in Arabic language. It is held that it should not be wasted in futile discussion. It is through all that man realizes what he reads and listenes, "*aqli sahib seviai.*"[11] Through *Aql* man serves God. The distinction between the *badi* and *khoji* is the first stage of reason, the second stage is that of *soch, vichar* and *aql* when men reflects upon the *sabad* and uses his mental faculties to understand what he reads and listens from the Guru. The higher stage of reason is that of *sianap. Sianap*, when used at the higher level means a deeper insight and the person who has such deeper insight is termed as *siana*. On the whole, the function of reason on theoretical level is to discover truth, to make the seeker understand the *Nam,* which is the manifestation of God, and the Ultimate Truth. On practical level its function is to guide his conduct, to take away him from the irrational beliefs and superstitions and make him rational. Only such a person can comprehend the knowledge related with the ultimate Truth, *Akal-Purakh*. Its function is to lead the person to the level of *Chetan-Parkash*.

In the fourth chapter, the kinds of knowledge and role of reason in Sikhism have been discussed. This chapter has been divided into two parts. In the first part the concepts like *gian, suniai, mannai* and *dhyan* have been discussed and in the second part, the concepts like *hukam*. Uniformity of nature, *sabad* and *sach* have been taken for study. In Sikhism, three kinds of knowledge have been accepted viz. perceptual, rational and intuitive knowledge. This has been very clearly described by Guru Nanak in *Japuji*. These are

rather the three stages or levels of knowledge. The one has not been rejected for the sake of the other. First kind of knowledge leads to the second kind and is succeeded by the third kind of knowledge. They are inter-related and inter-dependent. The whole purpose of *gian* in Sikhism is to provide the seeker a clear vision of everything. And reason according to Sikhism plays a great role in it. Like *Upanisads* in Hindusim, the three-fold path of *suniai mannai* and *dhyan* has been described in Sikhism. Great stress has been laid on *mannai* which is related with *vichar* or reflection. A man of reflection has been held in high esteem "*mannei ki gati kahi na jae.*"[12]

In the second part, the concept of *hukam* which has its origin in Arabic language has been taken. The *hukam* here is equated with the concept of *nous* in Plotinus, philosophy and the concept of *Rta* in the *Vedas*. It may be termed as divine reason. The understanding of *hukam* leads to the understanding of nature as a uniform whole in which everything is happening under the *hukam* of God, according to set rules. Then it leads to the knowledge of Reality, the *sabad*. *Sabad* is the varbal testimony related with the spiritual knowledge and the medium through which the Reality is known. *Sabad* leads to *sach* which has three aspects. Firstly it is the definitive nature of God. Secondly, it is an ethical virtue which is to be lived. Thirdly it is a guiding principle for the seeker. *Sach* is not only to be known, it is to be lived. *Sach* is above everything but above *Sach* is *Sach achar*,[13] truthful living. So man is to express his knowledge of Truth in his actions. It arouses in man the *nirmal bhao* and he views everything as the expression of one Ultimate Being, creation of *Sati* out of *Sati*. In this way with the help of reason the seeker rises from the lower level to the higher level of consciousness. He becomes able to understand revelation as conveyed by the Gurus.

In the fifth chapter, the nature of revelatiovn in Sikhism has been analysed. The special revelation in Sikhism is in the form of *Bani*. The *Bani* is the Primal Word of God according

to the Gurus, "*eihu akharu tini akhia jini jagatu sabhu upaia.*"[14] The idea of *avtarvada*, God taking birth as a human being, has been rejected in Sikhism. The *avataras* are the creations of God like all other creation. Their worship as God has not been approved in Sikhism. God is above generation and cessation. The Guru in Sikhism is a carrier of God's Word, His messanger. The position of the Guru is some what like the position of Prophet Muhammad in Islam, who is considered only the carrier of the message of God. The Gurus do not claim Prophethood for themselves. According to Sikhism, God manifests Himself in His *qudrat* through His *hukam*.The idea of general revelation or His manifestation is related with *qudrat* and *hukam*. The *qudrat* has been termed as true and the abode of True God. He is Immanent in his *qudrat* as well as transcendent from it. His *hukam* is operative everywhere, nothing is outside. His *hukam*. According to Sikhism, the Reality is One Universal Being, The Real, The Spirit, Creator, without restraint and enmity, above cessation and generation. Timeless, the Embodied to whom seeker attunes through Guru's Grace. So the Reality is above contradictions. The whole creation is moving towards Him and in the end merges in Him.

The Sixth Chapter deals with the unity of reason and revelation. For this purpose the concepts of *Sojhi* (understanding), necessary and universal knowledge, validity of knowledge, rational and irrational belief, have been delibrated. In Sikhism the understanding of the *hukam* which is prevalent everywhere is considered very important. The necessary and universal knowledge, according to Sikhism is related with *hukam* because it is the knowledge of the *hukam* which leads to the knowledge of the *hukami*. The *gian* according to Sikhism, as in Vedanta also, is self-valid and self-luminous. It is self-valid because according to Sikhism, only that knowledge can be termed as *gian* which is self-valid. For invalid knowledge the term *agian* has been used. It has not been considered knowledge. *Gian* is self-luminous also. When it is attained the knower, the knowledge

and the known, all three become one. The possessor of such knowledge is termed as *giani* or *Braham giani*.

The Sikh Gurus are clear and emphatic in their rejection of the irrational and the superstitious. These are seen as a bondage from which the enlightened person must seek to obtain release. This effort would relate the man with the higher order of being. Somewhere here the revelation will complete the task set by the self before itself. The Sikh Gurus see the hand of grace in this revelation. The purpose of the revelation is to help man to apprehend higher order principles underlying the lower order or the less general principles. The revelation enables man to perceive the co-herence of the cosmos in which he finds himself. The revelation is ,therefore, not something opposed to the human effort towards knowledge, it is its zenith. However, the teaching is, as in the case of the most of the similar sacred literature, not set in the background of cold ratiocination, but in the warmth of the human heart which may sustain man in his effort to reach beyond himself to apprehend the truth. There is much in the sacred literature which is not directly related to a rational communication. But then man is not merely rational. The sacred revelation has to satisfy the whole of his being and, therefore, appears to present itself as a co-herent whole inclusive of the rational as well as the emotive and the conative. This is, perhaps, the conclusion to which my humble study leads.

References

1. *Sri Guru Granth Sahib*, M-1, p. 763
2. Ibid., M.I, p. 150
3. Ibid., M.3, p. 441
4. Ibid., M.I, p. 223
5. Ibid., M.I, p. 1
   "hukmi rajai chalana Nanak likhia nali."
6. R.D.Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy;* (Bombay, Bhartiya Vidya Bhawan, 1968), p. 239-40

7. Paul Hessert, *Introduction to Christianity*, (London, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd. Museum Street), p. 53
8. *Sri Guru Granth Sahib*, M.I, p. 1255
9. Ibid., M.I, p. 295
   "Hanu hatu kari arja sachu Namu kari vathu
   surti soch kari bhaudsal tisu vich tis no rakku."
10. Ibid., M.I, p. 144
    "Sachu tera darbaru sabadu nisania
    Sacha sabadu vicharu sachi samania."
11. Ibid., M.I, p. 1245
    "aqli eih na akhiai aqli gwaiai badi
    aqli parhi kai bujhiai akli kichat danu."
12. Ibid., M.I, p. 3
13. Ibid., M.I, p. 6
    "sachahu orai sabhu ko upri sachu acharu"
14. Ibid., M.4, p. 306